



Universidade de Aveiro Departamento de Línguas e Culturas
2011

ADRIANE HINKEL

**TEOLOGIA POÉTICA E POESIA TEOLÓGICA EM
DOM PEDRO CASALDÁLIGA**



Universidade de Aveiro Departamento de Línguas e Culturas
2011

ADRIANE HINKEL

**TEOLOGIA POÉTICA E POESIA TEOLÓGICA EM
DOM PEDRO CASALDÁLIGA**

Dissertação apresentada à Universidade de Aveiro para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Línguas, Literaturas e Culturas, realizada sob a orientação científica do Prof. Doutor António Manuel dos Santos Ferreira, Professor Associado com Agregação do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro.

Dedico este trabalho a Pedro
Casaldáliga: motivação constante de
minha pesquisa.

o júri
Presidente

Prof. Doutor Paulo Alexandre Cardoso Pereira,
Professor Auxiliar da Universidade de Aveiro

Prof. Doutor José Cândido de Oliveira Martins,
Professor Associado da Universidade Católica
Portuguesa

Prof. Doutor António Manuel dos Santos Ferreira,
Professor Associado com Agregação do
Departamento de Línguas e Culturas da
Universidade de Aveiro (orientador)

Prof. Doutor Igor Rossoni, Professor Associado do
Departamento de Fundamentos para o Estudo das
Letras da Universidade Federal da Bahia-BR (co-
orientador)

Agradecimentos

Ao poeta e religioso Dom Pedro Maria Casaldáliga Plá e a todos os personagens apresentados em obras que possibilitaram criação de sublime e intensa poesia além de distinta crença teológica.

Ao Professor Doutor António Manuel dos Santos Ferreira, orientador deste trabalho, pela mestria científica e acompanhamento da dissertação; pela nobreza de carácter no transcorrer do percurso de Mestrado, na Universidade de Aveiro - PT.

Ao Professor Doutor Igor Rossoni, co-orientador deste estudo, por aceitar o desafio de colaborar na confecção do investimento; pela proficiência científica e por conselhos habilidosos. Pela paciência e – sobretudo – exigência com único intuito: iluminar ideias encobertas. Bem como pela disponibilidade e amizade então reveladas.

palavras-chave

Literatura Brasileira; Poesia; Religiosidade; Teologia da Libertação; Humanidade.

resumo

O estudo **Teologia Poética e Poesia Teológica em Dom Pedro Casaldáliga** visa a investigar, a partir da relação entre Literatura e Religiosidade, o discurso poético do referido autor, uma vez que se estrutura no entremeio da poesia e do discurso religioso. O trabalho ancora-se, sobremaneira, em estudos teóricos que refletem sobre a devida interpenetração de atitudes, permitindo – assim – vasta investigação a propósito do *modus operandi* que incide sobre o trabalho estético e vivencial de Pedro Casaldáliga que, enquanto poeta, é também teólogo e Bispo da Prelazia de São Felix do Araguaia-BR. Filiado ao segmento da Teologia da Libertação, os ideais de humanidade lhe são a fonte para a produção de uma obra literária consistente e voltada a materializar, a partir da história do homem desfavorecido latino-americano, a poesia que há na face rediviva de Deus.

keywords

Brazilian Literature, Poetry, Religiosity, Liberation Theology, Humanity

abstract

The study of “**Teologia Poética e Poesia Teológica em Dom Pedro Casaldáliga**” aims to investigate, starting from the relationship between Religiosity and Literature, the poetic discourse of the mentioned author, because it is structured between poetry and religious discourse. The work is founded, above all, in theoretical studies that reflect on the proper interpenetration of attitudes, allowing - therefore - extensive research concerning the *modus operandi* that focuses on the experiential and aesthetic of Pedro Casaldáliga's work that, as a poet, is also a theologian and Bishop of the “Prelazia de São Felix do Araguaia-BR”. He is aggregated to the segment of Liberation Theology, the ideals of humanity are the inspiration for his production of a consistent and dedicated work of literature to materialize from the history of the oppressed Latin American man, poetry that is revived in the face of God.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEBs: Comunidades Eclesiais de Base

CELAM: Conferência Episcopal Latino-americana

CIMI: Conselho Indigenista Missionário

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CODEARA: Companhia de Desenvolvimento do Araguaia

CPT: Comissão Pastoral da Terra

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

MST: Movimentos sem-terra

SPI: Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN: Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

Índice

INTRODUÇÃO	9
1. ALFABETIZADOS PELA HISTÓRIA	11
1.1 O lugar dos martírios	11
1.2 A integração obrigacional do índio	16
1.3 O latifúndio e a ocupação em São Felix do Araguaia	19
1.4 O início da jornada: resistência e coragem	22
1.5 A escravidão em São Félix do Araguaia e a primeira denúncia pública sobre o acontecimento	25
1.6 Uma voz à medida do Brasil: poesia, denúncia e religiosidade	30
2. ENTRELACE RELIGIOSO E LITERÁRIO	38
2.1 Apropriações teológicas	38
2.2 Apropriações literárias	41
2.3 Teologia da libertação, discurso, fé e mudança	43
2.4 Deus, um bom estilo artístico	47
2.5 A poesia da liberdade	56
2.6 Via Nocional	57
2.7 Via Práxis (Como falar ao marginalizado que Deus o ama?)	61
2.8 Via Teopoética da liberdade	65
2.9 As faces de Deus na poética de Casaldáliga	69
3. INTERDEPENDÊNCIA POÉTICA E RELIGIOSA	72
3.1 Primeiros passos	72
3.2 Via Nocional	75
3.2.1 Terra: exílio do reino de Deus	75
3.3 Via práxis	87
3.3.1 A atuação por meio da Liturgia Poética	87
3.3.2 Missa da Terra sem Males	88
3.3.3 Missa dos Quilombos	107
3.4 Via Teopoética	129
3.4.1 A teologia de uma poética da liberdade utópica	129
3.5 Faces de Deus	153
3.5.1 E Deus não teve medo de ser Homem	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS	173
Bibliografia do autor:	175
Bibliografia Geral:	176
ANEXO I: VIA NOCIONAL	185
ANEXO II: VIA PRÁXIS	187
ANEXO III: VIA TEOPOÉTICA DA LIBERDADE	206
ANEXO IV: VIA FACES DE DEUS	210

INTRODUÇÃO

*De quem é o Brasil? Que esperam esses homens?
Por que esperam? (“– Deus já não voltará. Veio
em seu dia! Só restam os gritos destas armas!”)
cada dor humana tem seu limite.
(CASALDÁLIGA, 1978).*

Pedro Maria Casaldáliga Plá, bispo poeta do Araguaia, defensor dos indígenas, negros, pobres, e dos que estão à margem da sociedade, é personagem emblemático no cenário da Igreja Católica, no século XX. Nasce a 16 de fevereiro de 1928, em Balsareny, na Espanha. E, no ano de 1928, ingressa no seminário de Gleva, em Vich. Dois anos adiante, entra para o seminário claretiano de Servera. Em 1952, ordena-se sacerdote. Em Madrid e Sabadell, foi diretor de revistas cristãs. Porém, apenas em 1960, ao ser enviado a Guiné, aproximou-se da realidade do terceiro mundo: “foi na África que senti pela primeira vez a realidade do chamado terceiro mundo” (CASALDÁLIGA, apud, Cabestrero, 1992, p. 102). No ano de 1968, alça marcha para o Brasil. Em 1970, assume a Prelazia do Araguaia localizada ao nordeste do Estado de Mato Grosso com cerca de 150.000km².

Casaldáliga está radicado no Brasil há mais de 40 anos. É autor de várias obras, traduzidas em distintos idiomas. São textos de natureza teológica; antologias poéticas; artigos; cartas denúncias, autos; missas etc. É também Doutor *Honoris Causa* de muitas universidades brasileiras, além de ser indicado ao prêmio Nobel da Paz, em 1992.

É fundador do CPT (Conselho da Pastoral da Terra) e do CIMI, (Conselho Indigenista Missionário).

Com espaços delimitados para o fazer teológico e poético – que comumente se entrecruzam, o poeta assume discurso vibrante pautado nos princípios da Teologia da Libertação¹. Desse modo, é capaz de acender novos horizontes sobre o tradicional caminho trilhado e constituído por séculos pela teologia da Igreja Católica. Para tal empreendimento, o teólogo encontra guarida no poeta, operando assim em duas esferas: poetiza a teologia e teologiza a poesia. Assim, a aproximação entre poesia e teologia amalgama-se em contextos sociológicos, culturais, políticos etc. Desvia, portanto, das tradicionais venturas do sagrado, uma vez que o tangencia diretamente ao humano, na expectativa cristalina de triunfo da liberdade. A História também atua na poética de Casaldàliga com um dos alicerces fundamentais, pois é contada em dois momentos: o passado e o presente, para assim, vislumbrar terceiro momento, o futuro. Deste modo, os versos que lhe brotam permeiam a vida e a história do homem, apoiados na religião que serve como abrigo a iluminar relações obscurecidas. Nos versos de Casaldàliga, o caráter religioso não atua como clareador por meio de disseminar ilusões que consolam o sofredor e legitima a consternação; atua sim como caminho prudente pautado em princípio da Teologia da Libertação: ver, julgar e agir². Desse modo, a potência semântica de termos religiosos passa a ser expressa a partir do texto sagrado, do local e da cultura de determinado grupo, pelo ideal que Gustavo Gutierrez denomina de “inculturação do evangelho” (GUTIERREZ, 2000 p. 89). Ou seja, não é a sociedade que se adequa à Igreja; ao contrário, é a igreja que deve se adequar à sociedade.

O trabalho que se enseja cumprir é o de refletir sobre o entrecruzamento poético e religioso na obra de Dom Pedro Casaldàliga e assim estender menção à busca de Octavio Paz em conceituar, em *El Arco y la Lyra*, o elemento poético – “Oración, letanía, epifanía, presencia” (1986, p. 13) – no tocante a três instâncias de atuação – Via

¹ “Liberación debe enterder-se (...) tanto en el sentido de “adquirir”, cuanto en el sentido de “recuperar” la libertad. Ella envuelve, pues, un claro juicio sobre la realidad, condenándola en la forma de su statu quo. En esta carga de negación de lo que hay, trátase de una noción esencialmente juzgadora. Es una palabra de enfrentamiento conflictivo. Evidentemente sería forzado presuponer de inmediato la presencia consciente de un juicio analítico detallado, por ejemplo una noción específica del fenómeno del subdesarrollo. El simple uso del término implica apenas un juicio condenatorio global sobre la raliade presente y la urgencia de un cambio, nada más. En sí mismo el término puede ser tanto reformista como revolucionario. Todo depende del contenido analítico subyacente en su empleo” (CERUTTI, 1983, p. 212).

² O método da Teologia da Libertação teve inspiração na Ação Católica de origem belgo-francesa que “compreendia três momentos: *ver* a realidade sócio-econômica-política-cultural, *julgar* a mesma realidade a partir da Palavra de Deus e da Igreja e *agir* de acordo com a ação de Deus para transformar a história. As raízes desta abordagem se fundamentam na crítica moderna e no uso de uma visão moderna antropocêntrica e no valor das realidades terrestres” (BRIGHENTI, 1994, p. 207-254).

Nocional; Via Praxis e Via Teopoética – que conduzem ao que aqui denomina-se de “as faces de Deus”.

Para tanto, no primeiro capítulo, procura-se dar conta, ainda que de modo resumido, do espaço e dos acontecimentos que definem o discurso na poesia teológica de Pedro Casaldáliga, com vistas a situar o posicionamento do bispo/poeta no espaço em que atua.

No segundo capítulo, apresentam-se situações e discursos sobre teologia e literatura centrando atenção na aproximação entre elas.

Por fim, no terceiro capítulo, maior em extensão, após proceder a rápida exposição das principais obras de Pedro Casaldáliga, analisa-se parte da produção do autor segundo as vias de atuação já mencionadas; encerrando pela constituição das faces que – a partir da poética casaldaliana – a divindade esplende.

A representação teológica enlaçada à poesia, delineia novos rumos no discurso de Pedro Casaldáliga, a utilização da poesia como recurso para não perder o contato com a realidade em sua dimensão humana serve como âncora à palavra de Deus e à realidade dos homens, assegurando assim, pertinência e relevância ao discurso teológico.

1. ALFABETIZADOS PELA HISTÓRIA

1.1 O lugar dos martírios³

O gado e o Povo – sabidos, teimosos – pastam contra o Vento (CASALDÁLIGA, 1982).

O lugar da inserção investigativa que ora principia não é o de apenas tocar emoções sepultadas. Cabe a ele, em moldes reflexivos, evidenciar o opróbrio e a indignação que – por intermédio do discurso poético de Dom Pedro Casaldáliga⁴ –

³ O título refere-se à bacia dos rios Tocantins e Araguaia: “Local onde existem centenas de arte rupestre relatadas, inicialmente, por bandeirantes que percorreram a região em busca de ouro. (...) Muitos exploradores mencionaram, em seu roteiro, um lugar onde apareciam gravados nas rochas desenhos semelhantes aos instrumentos utilizados no martírio de Cristo: a coroa de espinhos, os cravos, martelos, escadas, cruzes, lanças e o galo que cantou à meia noite. Essa interpretação deu origem ao nome do local, que passou a ser conhecido como ilha dos Martírios” (PEREIRA, 2004. p.104).

⁴ Pedro Casaldáliga, espanhol radicado no Brasil, é um dos maiores líderes da teologia da libertação, foi bispo e é poeta de São Félix do Araguaia no Estado de Mato Grosso, alcançou ampla notoriedade pelas corajosas posições que assumiu em defesa do povo brasileiro. Foi condecorado várias vezes, recebeu título de *honoris causa* em Universidades brasileiras e espanholas. “Foi publicamente indicado para o prêmio Nobel da Paz em 1992, teve o apoio do prêmio Nobel da Paz Adolfo Pérez Esquivel e milhares de

possibilitou-se mostrar ao Brasil, à América Latina e, em grande parte, à Europa, a construção do Brasil Central que, enquanto emanava uma força inexorável de expansão, ao mesmo tempo, expulsava, matava e/ou, massacrava índios e sertanejos da região. Nesse sentido, também não se trata de mais um trabalho sobre um missionário excepcional, nem de outro estudo que busque evidenciar razão plausível à importância de muitos pela compaixão dos injustiçados. Diversamente, o que se pretende é investigar e compreender – por intermédio da observação reflexiva – a sistemática de combate e enfrentamento posta em ação pelo homem/poeta valendo-se da retórica no âmbito da teografia⁵.

Há homens que, por intermédio do ideal, trazem para si o mundo. Pedro Casaldáliga sugere-se deste porte, pois age e pensa a existência humana com fé de religioso e espírito de militante – por meio da linguagem religiosa e/ou ideológica transforma a atitude em poesia. Isso conduz a assentá-lo no âmago do que se poderia denominar de teo-poeta. Não só por Casaldáliga se considerar poeta acima de qualquer circunstância ou ordenação, mas porque – na qualidade de teo-poeta – sente-se liberto das amarras impostas pelos sistemas teológicos. Deste modo, Pedro, poeta e religioso, envolve-se diretamente com as questões últimas, de que tratou Paul Tillich em suas obras⁶, considerando que teólogos e poetas têm em si o entendimento da religião em toda e qualquer circunstância da vida, sejam elas políticas ou experimentais – e não somente na acepção religiosa,

Em níveis de Relação entre Religião e Arte, religião significa ser tocado pelas questões últimas, ter levantado a pergunta acerca do “ser ou não ser” em relação ao significado da própria existência e tendo os símbolos pelos quais a questão é respondida. Este é o mais amplo e mais básico conceito de religião. (...) Quando falamos acerca de religião e arte, devemos falar em termos que digam respeito a ambos os conceitos. Quando ouvimos as palavras “arte sacra”, normalmente cremos que esta se refere em particular a símbolos religiosos tais como pinturas de Cristo, pinturas da Virgem Santa e o Menino, pinturas de santos e suas histórias, e muitos outros símbolos religiosos. Ora, este é um significado da arte sacra; mas há um outro que se segue de um mais amplo conceito de religião, a saber, arte como a expressão de uma inquietação última (2006, p. 33-36).

assinaturas, entre as quais encontram-se as de algumas maiores personalidades e entidades de todo o mundo” (CABESTRERO, 1994, p. 7).

⁵ Para uma melhor visão sobre teografia ver: ULPIANO Vázquez Moro. *Orientação Espiritual - Mistagogia e Teografia*. São Paulo: Ed. Loyola 2001.

⁶ Ver: TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Edições Paulinas/São Leopoldo: Editora Sinodal, 1984. Ver: TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. Fonte Editorial, 2009. Ver: TILLICH, Paul, *Textos Seleccionados*. Fonte Editorial, 2006. Ver: TILLICH, Paul. *Moralidade y algo más*. Trad. de Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: La Aurora, 1974.

Para adentrar-se no fazer poético de Pedro Casaldáliga sugere-se, mesmo que de modo sumarizado, considerar-se a história da Prelazia⁷ de São Félix do Araguaia. Ao assim proceder, reaviva-se a memória no sentido de referencializar a localidade – no que concerne a atributos sociais, econômicos, humanos e políticos – no contexto da realidade espaciotemporal de parte considerável da história nacional. Uma vez situada, a iniciativa propicia maior abrangência e esclarecimento no que concerne ao entendimento dos parâmetros vivenciais que motivaram o poeta Casaldáliga a exercitar a devida vocação de religioso e artista da palavra. Como religioso, aproxima-se dos problemas enfrentados pelos menos favorecidos e busca aliviar-lhes os padecimentos físicos e morais; sob os liames da poesia, envida-se a dar-lhes voz, presença e sentido restaurador diante da desesperança e do destempero da própria condição de excluídos e olvidados; libertando-os das amarras que o cotidiano lhes impõe.

No tocante à formação de tal consciência, sugere-se vislumbrar a atitude teológica e poética de Casaldáliga sob os olhos de Jean Paul Sartre, onde afirma que “o meio *produz* o escritor” (SARTRE, 1948, p. 72, grifos originais).

A opção metodológica em retroceder no tempo e – ainda que de maneira sucinta – elucidar a formação histórica da região que a dado tempo originou São Felix do Araguaia, é necessária para consolidar as condicionantes humanas de implicação direta e concreta que sustentam e conferem lugar de destaque à voz, aos atos, aos ecos, à coragem e à poesia que emana de Pedro Casaldáliga.

Desde a chegada dos portugueses em terras brasileiras, motivados pelas grandes navegações, inicia-se – com o passar do tempo – o movimento de ocupação de espaços interioranos na nova terra; quer pelo êxodo do gentio habitante na faixa litorânea, quer por desbravadores (entradas e bandeiras) em busca de mão de obra escrava, metais preciosos: ciclo do ouro; por seringueiros: ciclo da borracha; por trabalhadores rurais do sul e do nordeste do país em busca de novas frentes de trabalho e riqueza. Frente ao avanço de tal contingente, embora houvesse resistência por parte dos gentios locais – “surgiam sorrateiros da floresta e tão intensa era a ameaça que no corte das seringueiras e a colheita do leite espesso empregavam dois homens, um com a faca ou o machado e

⁷ “A prelazia territorial ou a abadia territorial são uma determinada porção do povo de Deus, territorialmente delimitada, cujo cuidado, por circunstâncias especiais, é confiado a um Prelado ou Abade, que a governa como seu próprio pastor à semelhança do Bispo diocesano” (Código do Direito Canônico. São Paulo- SP, 7º Ed. Loyola 2007, CÂN - 370). Quanto à extensão territorial da Prelazia de São Félix do Araguaia, ela “corresponde a 150 mil km², um território equivalente a terça parte de toda a Espanha” (ESCRIBANO, 2000, p. 12).

outro com a carabina, para atirar no que pudesse ser um índio furtivo” (BORGES, 1986, p.102) – paulatinamente e em grande parte, acabaram por ser eliminados ou “pacificados”.

Se no princípio as investidas mostravam-se extrativistas (escravos, ouro, borracha), com o passar do tempo, transformaram-se em fundiárias, ou seja, avanços que objetivavam a posse da terra. Em função do cáustico cenário, motivado por interesses particulares de ensejo por posse da terra, desencadearam-se muitas contendas judiciárias, como atesta Durval Rosa Borges em *Rio Araguaia corpo e alma*: “Tão grave e disseminada é a questão de terras que em muitos municípios – embora sem dados precisos – sabe-se que 80% das pejeas judiciárias são ações possessórias” (1968, p. 105).

Tais acontecimentos impulsionaram a criação da Lei n. 601, de 18 de dezembro de 1850, destinada a regulamentar e direcionar questões relativas à problemática de ocupação e posse da terra. Sendo assim, balizado pela lei, o Estado fez-se dono de todas as terras, de modo que as terras indígenas foram entendidas como terra estatal, sujeitando-se, então, à legalização em cartório. Em verdade, embora os governos as doassem para usufruto indígena, o que ocorreu foi a alienação indiscriminada dessas terras para mãos de particulares (RIBEIRO, 1983, p. 72). Em contrapartida, Berta Ribeiro (1983, p. 72), ainda referenda que, em 1904, o tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon instaura a “Comissão Rondon” formada por militares, antropólogos, geólogos etc., com o objetivo de pacificar os indígenas para fins científicos e humanísticos. O lema da empreitada ficou descrito nos moldes de “Morrer se preciso for, matar jamais”.

No ano de 1907, as disputas ocorridas no sertão do Brasil chegaram às capitais e ao cenário internacional em tom de açulada polêmica. Devido ao repúdio internacional, conforme registra Manuela Cunha (1987)⁸, em relação à matança desenfreada do povo indígena; bem como por declarações racistas – inclusive nas Academias de Direito – criou-se em 20 de julho de 1910, por intermédio do Decreto nº 8072, o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI), vinculado ao Ministério da Agricultura. A criação do SPI ocorreu em período crítico, porém propício, para os indígenas, uma vez que se defrontavam com inúmeras frentes de expansão.

⁸ “Em 1908, pela primeira vez, o Brasil foi publicamente acusado de massacrar os índios: a denúncia foi feita em Viena, diante do XVI Congresso dos Americanistas” (CUNHA, 1987. p. 79).

O quadro se mostrava tenso não somente no cotidiano local. Intelectuais e pensadores se debatiam frente ao problema. Darcy Ribeiro, em *Os Índios e a Civilização*, publicado em 1ª edição em 1970, registra faceta da contenda:

Paradoxalmente, um dos pronunciamentos mais decisivos para a fundação do Serviço de Proteção aos Índios foi um artigo de Hermann von Ihering, **Diretor do Museu Paulista, defendendo ou justificando o extermínio dos índios hostis**. Sumariando a situação dos aborígenes do Brasil meridional e suas relações com imigrantes, concluía Ihering que, não se podendo esperar deles qualquer contribuição para a civilização e sendo, ao contrário, ‘um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio (RIBEIRO, 1993, p. 139, grifo nosso).

Salienta-se o pensamento construtivo e progressista de Darcy Ribeiro a respeito da criação do SPI, em face às teses segregacionistas que se espalhavam pelo país:

Até então o índio fora tido, por toda a legislação, como uma espécie de matéria bruta para a cristianização compulsória e só era admitido enquanto um futuro não índio. **Aquele regulamento marca, pois, uma nova era para os índios**. Por ele, a civilização brasileira abre mão, ao menos em Lei, do dogmatismo religioso e do etnocentrismo que até então não admitia outra fé e outra moral senão a própria. Isto não significa que nivelassem as crenças, os hábitos e as instituições tribais às nacionais, mas que compreendia o relativismo da Cultura, que diferentes formas de concepção do sobrenatural ou de organização da família atendem satisfatoriamente a seus objetivos, cada qual em seu contexto histórico, e que não podem ser substituídas uma pelas outras abruptamente (ibid, p. 129, grifo nosso).

Como assinala Darcy Ribeiro, a substituição das culturas não pode ocorrer de maneira abrupta. No entanto, também compreende inevitável o adestramento paulatino do contexto tribal à conjuntura do estado nacional. Em *Processo civilizatório* (1968), Darcy Ribeiro já apresentava o mesmo pensamento desenvolvido na obra de 70, *Os Índios e a Civilização*, mantendo nesta o discurso evolucionista apresentado naquela. Inquestionavelmente a contribuição histórica trazida pelos estudos do antropólogo assume valor inestimável. Todavia, tais ideias não são mais consoantes com a percepção jurídico-constitucional que – na atualidade – se processa a respeito da sociedade indígena. Para a época, a visão do antropólogo instituiu-se inovadora e humanitária, entretanto já não se pode compartilhar com o entusiasmo apresentado pelo memorável pensador. As teses evolucionistas almejavam a incorporação do povo indígena de maneira lenta e pacífica, porém sempre buscando um horizonte

“desenvolvimentista”; ou seja, era necessário que os povos indígenas se desenvolvessem do respectivo estágio em que se encontravam para outro, preferencialmente civilizado.

1.2 A integração obrigacional do índio

O Serviço de Proteção ao Índio – SPI – desde 1967 passou a denominar-se Fundação Nacional do Índio (FUNAI) pela Lei Nº 5.371 caracterizando-se, em alguns momentos, por agir de modo apropriado e íntegro por exercer atividades referenciais de base. Entretanto, o que se verifica em boa parte da respectiva história de atuação do órgão em âmbito federal é que não passou de manipulador de políticas públicas transbordando de preconceitos a serviço e interesses de diversas outras naturezas. Independente da sigla que o denomine, o órgão governamental esteve à frente de algumas causas importantes em relação ao apaziguamento de nações indígenas rivais da região do Araguaia, a exemplo dos embates entre os *Tapirapé* e os *Kayapó* – nação guerreira que habitava terras entre os rios Araguaia e Tapajós. Conforme registram Casaldáliga, Dutertre e Balduino, o povo Tapirapé, em meados do século passado, quase chegou à extinção, vítima indefesa dos ataques ferozes dos Kayapó.

Estes índios (*Tapirapé*), atacados por uma tribo guerreira (*Kayapó*), haviam abandonado sua aldeia principal, situada rio acima. Ameaçados de extinção, eram apenas 25; completamente desmoralizados, **foram instalados junto ao posto do Serviço de Proteção ao índio** (DUTERTRE; CASALDÁLIGA; BALDUÍNO, 2004, p. 15, grifo nosso).

Simultaneamente, coube à atenção do SPI proferir esforços no sentido de pacificar – no período de 1950 a 1960 – os poucos grupos sobreviventes: “*Gorotire, Xikrim, Kuben-Krankegn*, dentre outros” (RIBEIRO, 1983, p. 74).

Por outro lado, o SPI, nefastamente, não cumpriu a devida função, como instituição pública, uma vez que não respeitou a natureza das diferentes etnias indígenas brasileiras. O órgão trabalhou de maneira descontrolada e integracionista, promovendo atitude de “desindianização”, para falar com Pe. Agnaldo Silva⁹. Destarte,

⁹ Padre Agnaldo Silva produziu um exaustivo estudo, denominado “Anel de Tucum: A Missão Evangelizadora de Pedro Casaldáliga, Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia”, sobre a saga da população do Araguaia e o bispo D. Pedro. Está disponível em: <http://www.openthesis.org/documents/Anel-de-tucum-evangelizadora-bispo-470984.html>.

com o passar dos anos foram-se criando novas implementações nas leis existentes; modificando-se órgãos até que, em 1973, concretizou-se o estatuto do índio, ainda em vigor. No entanto, segundo pensamento de João Pacheco de Oliveira¹⁰, o estatuto em questão não passa de diverso modo de

(...) calar os protestos externos, mostrando à opinião pública internacional uma face positiva do governo brasileiro, a sua preocupação com os direitos aborígenes e o acatamento das convenções internacionais. Edições de luxo, com traduções em inglês e francês foram distribuídas fartamente dentro e fora do país, desse texto que até hoje não foi traduzido em qualquer das mais de 200 línguas indígenas existentes no Brasil. Embora fosse essa a Lei que regulava a situação dos índios, até poucos anos atrás era muito raro que as lideranças o conhecessem, esse panorama só foi se modificando após 1978 com a ação de entidades civis de apoio e a própria mobilização dos indígenas (OLIVEIRA, 1985, p. 20).

O que se observa é o fato de que a política de caráter integracionista praticada no período, em verdade, pouco difere das políticas segregacionistas manifestadas em regimes racistas e totalitários. A tal envolvimento de forças, de certo modo, Foucault (1999) denomina de “biopoder”; estado em que – apoiado em argumentos biológicos-evolucionistas – o poder é exercido através do gradual aniquilamento de etnias consideradas inferiores:

(...) É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. (...) Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder (FOUCAULT, 1999, p. 304-305).

Após a investida de Rondon, muitos grupos indígenas aproximaram-se ingenuamente dos migrantes brancos, inclusive dos seringueiros. Mas, nefastamente, a consequência não foi próspera. Sobre o fato registra Berta Ribeiro:

¹⁰ João Pacheco de Oliveira é doutor em Antropologia e realizou estudos de campo por prolongado tempo no Alto dos Solimões (Amazônia), local onde habitam os índios *Tikuna*. OLIVEIRA, João Pacheco de. “Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio”. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.). *Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos, ensaios*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1985.

A consequência foi desaparecerem, ou minguaem até quase a extinção, cerca de 18 tribos nas duas primeiras décadas do século. Os *Tupari*, por exemplo, declinaram de 2 mil, prévio ao contato, para 180 em 1948 e para 15 em 1957. A docilidade, como no caso dos *Paresi*, foi-lhes fatal (RIBEIRO, 1983, p. 73).

Após a “pacificação” dos índios, no ano de 1946, iniciou-se grande migração para as regiões do Brasil Central, em especial para o Araguaia, antes, desabitado. É nesse contexto que entra a figura sertaneja, o posseiro, aliás, muito recorrente na obra de Casaldáliga. Os sertanejos foram se instalando nas terras, juntamente com os índios que habitavam a região.

Como é axiomático na construção da civilização brasileira, a diversidade da cultura indígena imprimiu traços aos recém-chegados. Na região do Araguaia não foi diferente. Os migrantes adquiriram muitos hábitos indígenas como “a substituição mística aos elementos naturais, hábitos de alimentação, alguma medicina e o espírito de ‘barranqueiros’, mescla de indolência e fatalismo” (DURVAL, 1986, p. 100). Não é raro, ainda hoje, encontrar no Araguaia populações mescladas e culturalmente versáteis.

O reconhecimento legal da cultura indígena ocorre com a promulgação da constituição em 1988. A partir da lei estabelecida, determinou-se, tanto para o Estado quanto para a sociedade, encarar o índio como sujeito independente e capaz. Doravante, o índio saiu da tutela do Estado, tornando-se sujeito de direitos com a afirmação plena da própria identidade e capacidade. Mas isso não resolveu o cerne da questão. O índio, no Brasil, nunca foi, e não é compreendido no conjunto de suas diferenças, caracterizando-se a situação em espécie de preconceito. Cornelius Castorialis – no ensaio “Anotações sobre o racismo” – exercita arrazoada reflexão:

(...) o racismo participa de alguma coisa muito mais universal que habitualmente não se quer admitir. O racismo é um resultado, ou um avatar, particularmente agudo e exacerbado – eu estaria mesmo tentado a dizer: uma especificação monstruosa – de um traço quase empiricamente universal das sociedades humanas. Trata-se da aparente incapacidade de se constituir como si sem excluir o outro – e da aparente incapacidade de excluir o outro sem desvalorizá-lo e, finalmente, odiá-lo (CASTORIALDIS, 1989, p. 60).

Certamente, o reconhecimento verdadeiro da diversidade cultural indígena seria de valorosa solidez para romper o quadro de desigualdades que foi gerado por contextos culturais, econômicos e políticos no território brasileiro. Mas, infelizmente, a

diversidade cultural gerou ela própria um preconceito intrapessoal, como afirma Pedro Casaldáliga: “ser índio, ser negro, ainda é um estigma que é desprezado ou se procura ignorar, às vezes, inclusive por aqueles que têm sangue índio nas veias e que são visivelmente negros. É o embranquecimento que a civilização branca e colonizadora conseguiu introduzir na alma dos oprimidos colonizados” (CASALDÁLIGA, 2007, p.108).

A discriminação existente, na época e território aqui expostos, consubstanciou-se e estendeu-se em um contexto de maior escala e abrangência, gerando o latifúndio que – por sua vez – instigou a luta desigual e violenta pelas terras brasileiras, especialmente em São Felix do Araguaia.

1.3 O latifúndio e a ocupação em São Felix do Araguaia

O processo de colonização no Araguaia culminou com a chegada dos sertanejos à região do Baixo Araguaia no ano de 1920, consoante com as palavras de Pe. Agnaldo Silva: “os primeiros sertanejos que chegaram à região do Baixo Araguaia para ficar, fizeram-no à margem do Rio Araguaia, formando os três principais vilarejos dos tempos preliminares da Prelazia: Santa Terezinha, Luciara e São Félix do Araguaia” (SILVA, 2001, p. 35). Para despertar maior compreensão histórica do referido contexto, recorre-se à narrativa de Casaldáliga:

Além dos índios, os primeiros habitantes da região, os sertanejos, chegaram por volta de 1920. Pacíficos e perdidos no meio dos gentios e da natureza hostil, adotaram o modo de vida dos nativos, criando seus filhos como eles. A terra foi progressivamente desmatada e as roças, pouco a pouco, avançaram pela floresta. Assim, desenvolveu-se uma agricultura de subsistência, à base de milho, mandioca, arroz e feijão. A pesca nas águas piscosas do Araguaia tornou-se importante complemento da alimentação, juntamente com os produtos da caça. Cada camponês possuía uma espingarda para caçar. (CASALDÁLIGA, et al, 2004, p. 13).

Grande parte da população que migrou para o Araguaia cumpriu a profecia de Padre Cícero Romão Batista¹¹. Eram indivíduos que fugiam da rigorosa estiagem do

¹¹ Padre Cícero Romão Batista (1844-1934) é o dono da maior estátua feita em homenagem a um brasileiro, é considerado santo em grande parte do Ceará por vasta legião de adoradores. Ele foi um influente líder religioso e político; correspondente a isso e a relatos de milagres foi expulso da Igreja

nordeste, deixavam terras, pertences, em busca de sobrevivência digna para a família, de sorte que – neste panorama – iniciou-se a colonização do Araguaia.

Em meados da década de 50, tempo considerável até a chegada de Casaldáliga na região do Araguaia, a situação, que ora foi de migrações nordestinas, havia sofrido significativas alterações no fluxo humano deslocados para lá. Quem melhor descreve as alterações no cenário migratório é Durval Rosa: “A migração econômica, a efetiva ocupação das oportunidades criadas pelos projetos, os interesses das grandes empresas nacionais e multinacionais, a necessidade de *know-how* para novos trabalhos e profissões, a multiplicação de agências bancárias e muitas outras atividades alteraram o fluxo humano para o Brasil Central” (1986, p. 100). Deste modo, uma pequena parcela de sertanejos, que contaram exclusivamente com a sorte, ali aportados ampliaram pequenas posses destinadas à sobrevivência para limites amplificados, onde rebanhos e extensas culturas os transformaram em prósperos fazendeiros. No entanto, a grande maioria deste contingente permaneceu na condição de subsistência “apenas produzindo para sua limitada necessidade ou com escassa agricultura que transporta em carroça para vender no vilarejo próximo (...)” (ibid, p. 105). Assim sendo, não se capacitava a se constituir em elemento que contribuísse para a economia emergente, tornando-se figura de fácil dominação e exclusão.

Se a realidade vivenciada pela população do Araguaia era demasiada pungente, por outro lado, os instrumentos legais faziam-se disponíveis; no entanto, “a legislação brasileira sobre a posse não é (...) ágil e a jurisprudência acumulada não tem favorecido a rapidez” (ibid, p.105-106). Acrescenta-se ainda ao fato o dado de que a legislação brasileira, ainda hoje, não se aplica igualitariamente a todo e qualquer cidadão.

À medida que os posseiros¹² cediam às pressões do capitalismo, recém-introduzido na região do Araguaia, os territórios que lhes haviam possibilitado suprir necessidades tornavam-se terras de “grileiro”, ou seja, de “ladrão de propriedade, titulada ou não, através de todos os recursos de falsários, títulos forjados ou sua remontagem, registro de duas propriedades na mesma área e alocação em área diversa da real” (BORGES, 1986, p. 109). Destarte, no Brasil das décadas de 70/80, “os grileiros conheciam todos os recursos *legais* para refazer limites, adulterar nome e

Católica. Ver: LIRA, Neto. *Padre Cícero Poder, fé e guerra no Sertão*. São Paulo: Companhia das Letras, s/d.

¹² Segundo Oliveira, Rodrigues e Menezes, “posseiro é aquele que ocupa a terra, mas não possui o título de propriedade” (1997, p. 19), embora seja o seu ocupante de fato. “Posseiro” se refere, nesse contexto, a todos aqueles que eram denominados de sertanejos.

situação de acidentes geográficos, requerer novas medições, publicar citações capciosas, omitindo interessados sob o coletivo de *outros* e, na prática, provocando pânico nos moradores com incêndios e pasto, tiroteios no meio da noite, removendo cercas e marcos, soltando gado e destruindo plantações” (ibid, p. 109). Diante da cotidiana prática na região do Araguaia a vítima era sempre o posseiro conforme ainda relata Borges:

(...) vivendo nas noites sem luz, da água tirada de poços, do incipiente plantio feito segundo a tradição centenária, da criação extensiva de gado *bagual* sujeito ao golpe da onça, herói sem platéia nem crônica e o grileiro nefando criminoso, corrupto e corruptor, defendido pelo 45 portado por outros mafiosos da lei, filaucioso com os poderosos, impiedoso com os subordinados e humildes, habitante do submundo moral onde vagueia sua vagabundagem imponente (ibid, p. 111).

Da crua realidade exposta em tela, novos personagens surgiram no Araguaia: matadores de aluguel – “mercenários da morte, eliminando a pagamento alguém cuja continuação de vida possa causar prejuízos ou aborrecimentos” (ibid, p.112). Também menciona o fato, em entrevista, D. Celso¹³: “Havia muitos ‘limpadores de terra’ que eram pistoleiros contratados por um bom dinheiro para deixar a área livre de posseiro” (KOTSHO, 1981). Deste modo, a história da região foi escrita e assentada sob registros e ações motivados e motivadores da força e da violência indiscriminada. Para a época, violência era fato corriqueiro. A brutalidade agregava-se ao sujeito como o sol à pele, uma vez que a indiferença das autoridades policiais e o posicionamento sazonal do Estado possibilitavam o desenvolvimento irracional do cenário. Em conjunto, o surgimento, o desenvolvimento físico e humano de toda região do Araguaia constituiu-se sob o jugo de embates ferrenhos e de laboriosos infortúnios. A devido tempo, Hermano Ribeiro da Silva, na obra *Nos sertões do Araguaia* (1948)¹⁴, destina à região a pecha de “a mais bárbara do Brasil”. Quatro décadas após tal constatação, ainda assistiu-se, segundo estimativa da OAB em 1985, em média, a morte de um trabalhador rural por dia (Jornal Folha Carioca, 1985)¹⁵.

¹³ D. Celso Pereira de Almeida na época era o bispo auxiliar de Porto Nacional.

¹⁴ Ver: RIBEIRO, Silva, Hermano. *Nos sertões do Araguaia: narrativas da expedição às glebas bárbaras do Brasil Central*. São Paulo: Saraiva, 1948.

¹⁵ Frei Betto afirma que “A Comissão Pastoral da Terra (CPT), que acompanha os conflitos fundiários desde 1985, registra que, daquele ano até 2010, 1.580 pessoas foram assassinadas no campo. Dos assassinos, apenas 94 foram julgados e condenados: 21 mandantes e 73 executores (pistoleiros). E, dos mandantes, somente um se encontra preso, Vitalmiro Bastos de Moura, o Bida, responsável pela morte da irmã Dorothy Stang, baleada no Pará em 2005” (BETTO, 2011). BETTO, F. *Brasil rural: matar e desmatar*. [Consultado em 18 de outubro de 2011]. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br>.

De modo geral, os camponeses viam-se presos à terra como único modo de sobrevivência, como afirma Joe Foweraker, em *A luta pela terra*: “Os camponeses não podem capitular tão facilmente nessa competição desigual, que enfrentam, agarrando-se à terra; daí a transformação do processo econômico de ocupação da terra numa luta política marcada pela violência” (1982, p. 44). Constata ainda o estudioso que “os camponeses não podem recorrer à lei, que está fora de seu alcance e de suas posses, e que, de qualquer forma atua contra eles. Não pode apelar para os órgãos burocráticos do Estado, porque estes não dispõem, eles próprios, de autoridade nem de linha política para defender os camponeses (...) seu único aliado consistente no contexto atual é a Igreja, ou setores dela” (ibid, p. 122).

Diante da realidade histórica assim concretizada, tornou-se intensa a decisão de alguns pensadores da Igreja Católica em se colocarem a serviço da leva de desfavorecidos em todos os setores – econômico, político e social – da vida humana. Deste modo, alimentou preocupações e despertou uma nova consciência insurgente no interior da tradicional e conservadora instituição – desvinculada de sustentar interesses político-econômicos, interligados a gestões de governo e do latifúndio – constituindo-se assim num segmento crítico e humanitário da igreja, vinculando-se à feição dos excluídos e expatriados da América Latina.

1.4 O início da jornada: resistência e coragem

Antes de Pedro Casaldáliga sair da Espanha e desembarcar no Brasil, designado às missões na prelazia de São Félix do Araguaia, a região já acolhera outros missionários, pois a fundação da prelazia ocorreu em 1968, e D. Pedro juntamente com Manuel Luzón¹⁶ ali só aportaram em 1970. Os dois missionários chegaram de São Paulo e do Rio de Janeiro, onde se prepararam para a missão a que foram designados no interior do Brasil. O percurso até São Felix do Araguaia, para encontrar pouco mais de 500 fiéis que habitavam a região, foi notadamente difícil, como relata Casaldáliga:

Chegar a São Félix não foi fácil. Foram sete dias de viagem num caminhão, a maior parte deles no meio da mata. Sete dias e sete noites, de Rio Claro, passando por Goiânia e Barra do Garças, até chegar a São Félix do Araguaia. Os últimos quilômetros foram os

¹⁶ Luzón é missionário espanhol que chegou ao Brasil juntamente com Casaldáliga para as missões que foram realizadas no Araguaia.

mais duros, porque a estrada, que ainda estava sendo aberta, era praticamente inexistente em muitos trechos (apud ESCRIBANO, 2000, p. 14).

Registra Escribano (2000) que, se de um lado observava-se a beleza virginal da paisagem, de outro, ampliavam-se sensações inerentes às condições desumanas de trabalho. Não havia correio, telefone, eletricidade, atendimento médico, escolas, além do que o poder público mais próximo – a Prefeitura – localizava-se na cidade de *Barra do Garças*, a 700 km de São Felix do Araguaia.

Quando cheguei aqui, a primeira coisa que vi foram os corpos de quatro crianças mortas, que deixaram na porta de minha casa. (...) Quatro meninos mortos, colocados em caixas de sapatos, essas foram as boas vindas que recebi. (...) Às vezes, se não fosse pela esperança cristã... (CASALDÁLIGA, apud ESCRIBANO, 2000, p. 11).

Relata Luzón sobre o assustador início: “Este ‘Brasil’ não era o que havíamos conhecido no Rio e em São Paulo. Nada sabíamos das grandes fazendas, dos peões que nelas trabalham, das malárias, das mortes ‘matadas’, dos índios, da falta de infraestrutura de todo tipo” (1983, p. 16).

A ação interventiva da igreja na região ocorreu gradualmente e sob a forma de desobrigas¹⁷. O Pe. Agnaldo Silva relata que “os dois missionários, Pedro e Luzón iam pelo Rio Araguaia ou a cavalo; os dois missionários chegavam aos povoados, sendo recepcionados por numerosas pessoas que intentavam receber os sacramentos” (SILVA, 1999, p. 46). Deste modo, além do benefício de levar conforto religioso aos cantos mais afastados, as desobrigas também assumiam função de instância civilizadora, uma vez que por meio delas estendiam-se laços espirituais e compromissos materiais entre a igreja e as populações, o que lhes garantia o sentido de civilidade que ao Estado caberia lhes atribuir. No tocante à realidade de esquecimento impingida a tais povoamentos, no que tange à cultura religiosa, assevera Casaldáliga:

Esta terra de missão tem os extremos mais pitorescos, desde o paganismo dos índios, passando pela amoralidade, a indiferença, a

¹⁷ “As desobrigas (hoje quase em desuso) eram as visitas que os missionários faziam, em princípio a cada ano, aos locais mais remotos do sertão, levando os sacramentos às populações que não dispunham de assistência religiosa regular, devido ao próprio isolamento em que viviam ou à ausência de padre na região. O nome desobriga refere-se ao antigo preceito da Igreja de que o católico é obrigado, ao menos uma vez por ano, a confessar-se e comungar. Nas desobrigas, além de celebrar missa, o padre fazia confissões, batizados e casamentos em grande quantidade” (ESCRIBANO, 2000, p. 18). Esta definição da desobriga foi escrita pelo tradutor do livro de Escribano em nota de rodapé.

ignorância supina e a superstição, até a fé e a vida cristã mais sólidas, dentro de uma pureza elementar, destas famílias que ficam quatro, cinco ou sete anos sem ver um padre (apud ESCRIBANO, 2000, p. 19).

Vivenciar a realidade a que foi destinado, serviu de alicerce e fundamento para fortalecer a reflexão de Casaldáliga no tocante à degradada condição humana na localidade; marcada por violência e abandono governamental: “Aqueles primeiros meses foram críticos e serviram-lhe para burilar um caráter e um pensamento que se transformavam na medida em que ele descobria a realidade à sua volta” (ESCRIBANO, 2000, p. 19). Sobre o contexto exposto, Pedro Casaldáliga produziu contundentes relatos na obra *Na procura do Reino: antologia de textos – 1969-1988*:

(...) a partir desta vontade de conhecimento da realidade, também por vontade de encarnação, fomos definindo nosso trabalho em quatro níveis que poderíamos traduzir assim: pastoral direta, primeiro. Segundo, atenção em matéria de educação, nos vários níveis e aspectos, formal, não-formal, adultos, não-adultos, crianças, jovens, diferentes clubes, reuniões, encontros que significam educação. Terceiro, saúde. Atenção sanitária e prevenção. Também nos vários aspectos, dando primazia à saúde preventiva e à consciência da saúde. E, quarto nível, problemática da terra. Descobrir, ensinar, ilustrar direitos. Fortalecer a luta de um povo por seus direitos; um povo sertanejo e de índios em que a terra é problema básico vital (CASALDÁLIGA, 1988a, p. 164).

Uma vez conhecidos o lugar e a gente onde exerceria atividade religiosa-político-educativa, torna-se possível – para o religioso – estabelecer e aprimorar estratégias de combate a favor da população carente da região.

Agravam-se a situação e os contínuos entraves enfrentados pelos missionários, pois Casaldáliga chega à região das missões (Prelazia de São Felix) no período mais austero da ditadura militar brasileira. Relativo ao fato, o sociólogo José Maria de Souza Martins registra:

(...) a revolução militar de 64, que deu origem à ditadura que se impôs ao país durante 20 anos, foi feita para proteger as oligarquias latifundiárias e para impedir a modernização do campo por meio dos trabalhadores rurais. Por esse motivo, para o governo militar, Casaldáliga e outros líderes religiosos, mais que incômodos, eram perigosos (MARTINS, apud Escribano, 2000, p.102).

Não obstante, tão ou mais evidente do que as imposições do governo, nítidas nas ações de fazendeiros, políticos e autoridades locais, constituiu-se a consciência de resistência e perseverança do religioso e de seus agentes de enfrentamento e manutenção dos respectivos ideais de evangelização¹⁸.

Os ideais evangelizadores, diante da situação retratada, careciam ser conscientes e, ao mesmo tempo, destemidos, pois, desde o momento em que, de um lado, a coragem se alia à fé e substitui a “antiquada” noção de uma Igreja alegórica; de outro, a luta do missionário Casaldáliga exige uma revolução capaz de harmonizar, em prol dos marginalizados, de modo eficaz, a luta pela terra, pela educação e pela desalienação da comunidade do Araguaia.

1.5 A escravidão em São Félix do Araguaia e a primeira denúncia pública sobre o acontecimento

A Prelazia de São Felix do Araguaia implanta-se em circunstância latino-americana nada propícia. Passadas as instabilidades geradas pela guerra fria¹⁹, bem como a revolução cubana em 1959, forças conservadoras de direita, apoiadas pelo governo imperialista norte-americano, implementaram ampla frente de poder capaz de gerar e sustentar regimes de exceção em grande parte dos países da América Latina:

Sob o calor da guerra fria – especialmente visível após a vitória da Revolução Cubana –, as tendências conservadoras e direitistas presentes nas Forças Armadas desses países; o incentivo material e ideológico proveniente dos Estados Unidos; e o golpismo de nossas classes dominantes, juntaram-se para gerar a longa e sombria era das ditaduras (BUONICORE, 2004, p. 53).

Na Prelazia, a operação da ditadura militar mostrou-se intensa e vigorosa contra os indígenas e sertanejos, e a favor dos grandes latifundiários da região. A partir do momento que a Prelazia se declarou a favor daqueles, passou a sofrer com a intransigência e a força ditatorial.

¹⁸ Sempre que falar em evangelização no contexto de Casaldáliga, entenda-se como evangelização esclarecida, pois não há somente uma evangelização voltada ao transcendental, mas sim voltada para a elucidação da sociedade.

¹⁹ Segundo Cotrim, “no final da Segunda Guerra Mundial (1942-1945), os governos dos países europeus perderam sua liderança no cenário internacional. Tomaram frente os Estados Unidos, liderando o bloco capitalista, e a União Soviética, à frente do bloco socialista. O enfrentamento político-ideológico dessas duas nações, que tinham como alvo os países dos então chamados países do Terceiro Mundo, é que se chamou guerra fria” (COTRIM, 2002).

Inicialmente, a prelazia foi composta por sete missionários: “dois franceses, Casaldáliga, quatro espanhóis claretianos, além de três Irmãs de Jesus²⁰ que, desde o ano de 1952, habitavam a aldeia dos *Tapirapé*” (OLIVEIRA, et al, 1997, p. 22). Por volta da década de 70, “começaram a chegar à Missão, como professores, os primeiros rapazes e moças e chegou uma comunidade de religiosas de S. José” (CASALDÁLIGA, 1979, p. 33).

Congregados à mesma perspectiva de evangelização elaborada pelos bispos latino-americanos em Medellín²¹, em 1968, os missionários do Araguaia enfrentaram os mais diferentes desafios, na defesa de posseiros, indígenas e peões. Casaldáliga dá início ao trabalho de enfrentamento por intermédio da elaboração de uma carta intitulada “Escravidão e feudalismo no norte do Mato Grosso”²², onde denuncia as desmedidas barbaridades cometidas contra as minorias locais juntamente com a coleta e veiculação de inúmeros depoimentos de trabalhadores: “Há posseiros que moram numa terra e a trabalham – dentro de suas possibilidades mínimas faz 20 e mais anos. As Companhias ou Fazendas chegaram faz 2, 3, 10 anos. E ocupam a terra pela força do dinheiro ou por conchavos políticos. Sem indenizar. Os posseiros dificilmente têm a possibilidade de comprar essa terra que eles [*sic*] desbravaram a custo de vidas da família, de doenças crônicas e de perigos infinitos” (CASALDÁLIGA, 1970, p. 01). Para Casaldáliga o documento foi “apenas uma trágica ladainha de casos em carne viva de peões enganados, controlados a revólver, espancados, feridos ou mortos, cercados na floresta, em total desamparo de qualquer lei, sem nenhum direito, sem saída humana” (CASALDÁLIGA, 1979, p. 35). A carta do ainda missionário remete, também, à falta de atendimento médico na região do Araguaia e às desumanas condições a que se sujeitavam posseiros, peões e indígenas. Pedro Casaldáliga menciona os antigos conflitos da fazenda CODEARA, em Santa Terezinha, à margem do Araguaia, e os subsequentes da Companhia Latifundiária Frenova, à margem do Tapirapé, na vila de Porto Alegre do Norte, no período de 68/70. Relata ainda que, nas fazendas, os peões eram controlados por pistoleiros e “gatos”, e prossegue: “ou ficavam ali, trabalhando

²⁰ Seguidoras da doutrina de Charles de Foucauld. Ver: SIX, Jean François. *Charles de Foucauld o irmãozinho de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1990.

²¹ A partir da assembleia realizada em Medellín houve o grande impulso para a concretude da Teologia da Libertação dentro da Igreja Católica. Ver: Ch. Duquoc, *Liberation et progressisme*. Um dialogue théologique entre l'Amérique latine et l'Europe, Paris, Cerf, 1987, p. 31.

²² Casaldáliga, D. Pedro. <http://www.prelaziasaofelixdoaraguaia.org.br> acesso em: 16/03/2011. Este documento não foi o primeiro publicado por um sacerdote a favor dos oprimidos. A carta pastoral de Dom Inocêncio Engelke, “Conosco, Sem Nós ou Contra Nós se Fará a Reforma Agrária”, publicada em setembro de 1950, é considerada o primeiro envolvimento da Igreja Católica na questão agrária brasileira.

como escravos, ou se embrenhavam no meio do ‘inferno verde’, como era conhecida a mata profunda da Amazônia” (1970, p. 02). Os que eram capturados voltavam ao trabalho, às vezes sob pressão policial ou tortura; os demais ou morriam ou eram atacados por malária, desnutrição ou outras infelicidades: “O peão (por exemplo) é marginalizado no campo; milhares morreram a tiros, a facadas, de malária. (...) Aqui vale muito mais a vida de uma vaca que a vida de um peão” (CASALDÁLIGA, 1988, p. 63). Em tom de reflexão consciente assevera:

Talvez a escravização do negro africano ou do camponês nordestino nos feudos dos grandes coronéis fosse menos cruel que a escravização de peões nas derrubadas. Pelo menos, o senhor do engenho estava entre os seus escravos e os servos entre o seu coronel, vivendo no meio deles. Agora, a escravidão está mais sofisticada. O peão não sabe quem são os donos das Companhias, os primeiros responsáveis por tamanhas barbaridades. Tornou-se mais cruel. Os donos são chamados ‘sociedades anônimas’ (CASALDÁLIGA, 1970, p. 05-6).

Em meio à inóspita e cruel realidade – não obstante a ideia, a princípio, ser extremamente rejeitada por ele –, a 23 de outubro de 1971, o missionário Pedro Casaldáliga foi oficialmente ordenado bispo da Prelazia de São Felix do Araguaia.

Por intermédio dos dizeres do rito da sagração episcopal, pode-se notar a escolha da Igreja de São Felix do Araguaia e a adesão de seus membros à cultura dos posseiros, dos peões e dos índios; que a distancia sobremaneira da visão e atuação conservadoras, retrógradas e tradicionalistas da Igreja Católica²³.

A Prelazia de São Felix do Araguaia inaugurou método próprio e adequado para apresentar os ritos pastorais aos fieis. Superando a tradicional liturgia católica conduzida comumente, o rito pastoral da Prelazia tornou-se mais implicado e abrangente, atendendo, desse modo, tanto na prática quanto na simbologia, as aspirações da população local.

Atente-se à letra da ladainha dos santos, alterada de acordo com a realidade local.

Para que vos digneis conceder aos posseiros e a todos os sertanejos desta região uma terra garantida e uma vida de família verdadeiramente humana, ouvi-nos, Senhor. Para que vos digneis conceder aos peões das fazendas e companhias o reconhecimento de sua dignidade humana e o cumprimento da justiça trabalhista, ouvi-nos, Senhor. Para que nossos índios sejam respeitados na totalidade

²³ Para uma leitura crítica da ideologia da Igreja Católica em relação aos índios ver: GOMES, Mércio Pereira. *Os índios e o Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 197.

de seus direitos e aspirações, como pessoas e como filhos vossos, ouvi-nos, Senhor (Rito de sacração, 1971, p. 04).

O Bispo D. Pedro Casaldáliga descortinou a verdadeira intenção da expansão capitalista que ora ocorria no Araguaia. A expansão capitalista deveria levar à região o progresso e a modernização do território, porém, de modo irascível levou a ganância e o desprezo aos menos favorecidos. Diante da avidez de ganho, o avanço capitalista representado na região do Araguaia por modernas empresas como: Bradesco, Atlântica Boa Vista, Anderson Clayton, Goodyear, Nestlé, Mitsubishi, Camargo Correa, Mappim, Volskswagem etc., fez da Amazônia o símbolo de uma região devastada. A floresta amazônica tornou-se, por isso, uma espécie de “palco das injustiças sociais”. Não há inconveniente em dizer que a “expropriação” juntamente com o rebaixamento dos moradores da região, sucintamente mostrados até aqui, é “umas das veias abertas da América Latina”²⁴.

Diante da luta e da preferência pelos excluídos, impreterivelmente, a Prelazia vai adquirindo características fronteiriças, não somente “por constituir-se de agentes estrangeiros” mas também por ser “uma das raras instituições locais capazes de relacionar-se com o resto do mundo” (OLIVEIRA, et al, 1997, p. 22-23).

Devido à imensidade de conflitos em torno da luta pela terra e a grandiosa miséria atrelada à destruição da população correspondente à chegada dos grandes latifúndios²⁵, a Igreja do Araguaia se posicionou fervorosamente – e, inspirado pela Teologia da Libertação, – brotou das mãos de Casaldáliga outro documento: uma carta

²⁴ Há grande quantidade de estudos que denunciam o processo de ocupação da Amazônia, entre eles sugere-se as pesquisas de: MARTINS, José S. – *Terra de Negócio e Terra de Trabalho – contribuição para o estudo da questão agrária no Brasil*. São Paulo: Cadernos CEAS, nº 67, 1980. MARTINS, José S. “A Igreja face a política agrária do Estado.” In: *Igreja e Questão Agrária*, Paiva, V (org.), Ed. Loyola, São Paulo, 1986. MARTINS, José S. “O significado da criação da Comissão Pastoral da Terra na história social e contemporânea do Brasil.” In: *Comissão Pastoral da Terra, A Luta pela Terra: a CPT 20 anos depois*. São Paulo: Paulus, 1997. OLIVEIRA, Ariovaldo U. - *A Fronteira Amazônica Mato-Grossense: Grilagem, Corrupção e Violência*. São Paulo: Tese de Livre Docência. Dep. de Geografia, FFLCH. USP, 1997. OLIVEIRA, Ariovaldo U. *Geografia das lutas no campo*. São Paulo: Contexto, 1988. SADER, MARIA REGINA C. T. *Espaço e Luta no Bico do Papagaio*. São Paulo: Tese de Doutorado. Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1986.

²⁵ Foi no período – e devido a tal processo – que se formou o MST. Os colonos gaúchos, que iam perdendo as terras para os bancos e para grandes fazendeiros, ocuparam áreas do Rio Grande do Sul designadas aos índios *Kaiagang*, o que dispôs em confronto direto dois grupos sociais marcadamente oprimidos na sociedade brasileira: índios e camponeses lutando pelo mesmo espaço. A solução proposta pelo governo foi fornecer terras para as famílias nas fronteiras da Amazônia brasileira, mas como ao chegar à região não havia possibilidades infra-estruturais fornecidas pela administração pública, muitos colonos retornaram e se uniram para lutar pela terra no próprio Estado de origem. Essas lutas foram organizadas e incentivadas por quadros da CPT nos anos de 1978 e 1979, constituindo, assim, uma das maiores organizações mundiais do gênero: o MST.

pastoral denominada “Uma igreja na Amazônia em conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social”²⁶. Com 123 páginas de extensa matéria referencial, o documento foi publicado exatamente no dia da respectiva ordenação a 23 de outubro de 1971, constituindo-se em marco inicial de nova feição das missões no Brasil. E também influenciou a credibilidade da igreja pelos fiéis – como menciona Leonardo Boff, no livro *Nós do Araguaia*: “Pedro ajudou a dar credibilidade à fé cristã” (MARTINS, 1980, p. 17). A partir daquele instante, a Igreja readquiriu, junto à população carente e desprovida de sorte o carisma que houvera perdido após décadas de cessão e negligência clerical.

No tocante à repercussão da carta de Casaldáliga, “As reações foram imediatas, no país e no exterior. O *Estado de São Paulo* – capitalista, liberal, conservador – dedicou um editorial de três colunas, de cima a baixo da página” (CASALDÁLIGA, 1979, p. 50). Enquanto políticos e jornais de direita acusavam o bispo de louco, demagogo, mentiroso, outros jornais do Brasil passaram a investigar as denúncias. No exterior, a repercussão foi também intensa e imediata: “A imprensa no exterior destacou a oportunidade e a significação de uma voz da Igreja que se manifestava num terreno ainda bastante virgem para a opinião pública” (ibid, 50). Essa denúncia teve o apoio da CNBB e muitos bispos que lutavam pelas causas sociais manifestaram solidariedade a Casaldáliga.

Depois da divulgação do documento – de tamanho rumor interno e externo – muitos outros textos, de outros bispos, com o mesmo cariz começaram a surgir em diferentes regiões brasileiras. No entendimento de Moraes (1982)²⁷, tais escritos constituem os documentos mais ousados e importantes de toda a vida da Igreja Católica brasileira. Menciona Lowy (2000, p. 145) que “esses documentos foram, na verdade, as declarações mais radicais jamais publicadas por um grupo de bispos em qualquer parte do mundo...”. O pesquisador americano, especializado em estudos brasileiros, Scott Mamwaring, afirma que “eram provavelmente as declarações mais progressistas já emitidas por um grupo de bispos em todo o mundo” (apud, PESSOA, 1999, p. 78).

²⁶ CASALDÁLIGA, Dom Pedro – “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social”. São Felix do Araguaia, 1971. [Consultado em 25 de abril de 2011]. Disponível em: www.prelaziadesaofelixdoaraguaia.org.br.

²⁷ MORAIS, J, F, REGIS – *Os Bispos e a Política no Brasil*. São Paulo: Editora Cortez/Editora Autores Associados, 1982.

A divulgação dos documentos/denúncias²⁸, como era previsto, desafiou a totalidade das Igrejas no Brasil e o pontífice a se posicionarem a respeito do que estava acontecendo aos fieis e indígenas da região central do país. Dessa maneira, criou-se um Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT)²⁹; tendo sido esta imprescindível para o surgimento do Movimento Sem Terra (MST), fundado posteriormente. Com a criação desses órgãos possibilitou-se, senão vantajosas melhorias, pelo menos um interesse verdadeiro em apoiar os posseiros e os indígenas de todo o Brasil. O balanço final do período foi nomeado por Pedro Casaldáliga de “momento publicitário” dos projetos e realizações nefastas na Amazônia Legal. Em suma, além da grande comoção, foi uma experiência plena e séria que se concretizou em conturbado período da história nacional.

Tendo em vista os laços estreitos que a Igreja de Casaldáliga estabeleceu ao longo do tempo com a população do Araguaia e do Brasil, a empreitada do bispo muda de feição, mas não de ideologia, quando se inclina no sentido do terreno poético. A mediação poética e teológica de Casaldáliga desde o início propôs testemunhar a abjeção extrema cometida contra o povo; deste modo, por intermédio da poesia e teologia, à luta e ideal junta-se um outro elemento: a fé, uma vez que é a partir dela que Casaldáliga buscará a reconciliação de extremos. Com tal conjectura o bispo/poeta mantém o ponto de vista axiológico enquanto recorre à poesia como prática social. E, diante de tal alinhamento, desempenha um papel promovedor de segurança, ao mesmo tempo em que cria espaços moldados poeticamente para que a oposição entre o homem e Deus se esfume.

1.6 Uma voz à medida do Brasil: poesia, denúncia e religiosidade

Diante dos fatores que determinam e moldam a poética de Casaldáliga, duas são as possíveis escolhas do bispo para consolidar atuação no universo literário: a primeira

²⁸ Além dos documentos de Casaldáliga, os mais importantes foram: “Ouvi os Clamores do Meu Povo” publicados por bispos do Nordeste do Brasil, em 1973. “Y-Juca Pirama – o Índio: aquele que deve morrer” por bispos e sacerdotes da Amazônia em 1973, “Marginalização de um Povo, o Grito das Igrejas” por bispos do centroeste brasileiro, em 1974. E no ano de 1980, um documento de cariz marcadamente institucional, por ter sido publicado pela própria CNBB, “Igreja e os Problemas da Terra”.

²⁹ Tanto o CIMI quanto o CPT são órgãos que, ainda hoje, trabalham em prol das causas dos sem-terra e dos aborígenes brasileiros.

pela consagração do que se compreende por prática de literatura engajada³⁰, fazendo dela meio de intervenção crítico-denunciativa de caráter revolucionário, a serviço de correntes sociais menos favorecidas. A segunda, de teor transcendente, a concepção de uma poesia de caráter lírico-religiosa, em homologia, talvez, ao estilo de Santa Teresa de Ávila. Nesse sentido, da comunhão destes pólos brota uma voz austera e firme afinada à congruência de uma atitude e um ideal amplamente questionadores da realidade em que se viu inserido. Portanto, a voz que dele emana singra-se em retorno ao avesso do registro oficial por impostar – manifestações poéticas e fé – a uma história singular em favor dos olvidados e apagados pela história. A atitude experienciada por Casaldáliga aproxima-se do registro de Gutierrez: “viver e pensar sua fé a partir dos ‘ausentes da história’ leva a encarar a maneira de compreender a mensagem salvífica do Evangelho. Situar-se em pleno mundo da opressão e participar das lutas populares pela libertação, isso conduz a reler a fé” (GUTIERREZ, 1981, p. 202) ³¹.

É nessa perspectiva que o discurso estético de Casaldáliga confere dimensão à arte que produz, pois em sua poesia há uma memória não suprimida, e o artista, assim como refere Lukács (1982), é um condutor das transformações sociais através da obra que opera. Em similar perspectiva, Sartre (1993) também corrobora com o pensamento, pois vê como dimensão do escritor, mostrar ao leitor o que se passa na realidade. O próprio Casaldáliga vê a arte literária como “*contemplata aliis tradere*”³² (2007, p. 108).

A perspectiva de Casaldáliga em talvez sacrificar a posteridade da obra, para responder à urgência do presente, inspira-lhe o propósito de concretizar em texto força expressiva latente e circunstanciada com o fito de tornar ainda mais intensa a aproximação ao público a quem se dirige, prioritariamente.

No ano de 1972, o clérigo Pedro Casaldáliga, por interesse e dedicação particular, realiza missa mata adentro para 105 peões foragidos da fazenda CODEARA, uma vez que – por protestarem contra a destruição de único ambulatório da região – foram considerados subversivos e atirados à clandestinidade forçada, como atesta

³⁰ Utilizaremos neste trabalho o conceito sartreano de literatura engajada. Na *Présentation de Les Temps Modernes*, sobre o engajamento, Sartre afirma que a literatura só se justifica se tiver uma função social: in: SARTRE, J. P. *situations*. II. Paris. Gallimard. 1948, p. 13.

³¹ GUTIERREZ, “teologia a partir da história”, in *A força histórica dos pobres*. Petrópolis RJ: Vozes, 1981.

³² Essa frase foi cunhada por São Tomás de Aquino e usada como lema da Ordem dos Pregadores, da qual Tomás de Aquino fazia parte. “Contemplar e dar aos outros o fruto da contemplação” (AQUINO, Tomás. s/l: 188, 2001).

Martins em Nós do Araguaia (1979, p. 19). Em função da referida missa, surge um dos primeiros poemas do sacerdote castelhano em solo brasileiro:

Canção da Foice e do Feixe.

Com um calo por anel
monsenhor cortava arroz.
Monsenhor "martelo
e foice?"

Me chamarão subversivo.
E lhes direi: eu o sou.
Por meu povo em luta, vivo.
Com meu Povo em marcha vou.

Tenho fé de guerrilheiro
e amor de revolução.
E entre Evangelho e canção
sofro e digo o que quero.
Se escandalizo primeiro,
queimei o próprio coração
ao fogo desta Paixão,
cruz de seu mesmo Madeiro.

Incito à subversão
contra o Poder e o Dinheiro.
Quero subverter a Lei
que perverte ao Povo em grei
e ao Governo em carnicheiro.
(Meu Pastor se faz Cordeiro
Servidor se fez meu Rei.)
Creio na Internacional
das frentes levantadas
da voz de igual para igual
e das mãos entrelaçadas...
E chamo a Ordem de mal
e ao Progresso de mentira.
Tenho menos paz que ira.
Tenho mais amor que paz.

...Creio na foice e no feixe
destas espigas caídas:
Creio nesta foice que avança
uma Morte e tantas vidas!
- sob este sol sem disfarce
e na comum Esperança –
tão encurvada e tenaz!
(CASALDÁLIGA, 1977, p. 55)

O poema em questão – prenúncio de muitos outros – deixa em evidência o teor e o alicerce em cuja esteira vai sedimentar-se a voz do poeta. Destaca-se, deste modo, o

enlace semântico que promove a partir da seleção significativamente arrolada desde a primeira estrofe, isto é, associa ao termo “Monsenhor” – título honorífico concedido pelo papa a alguns prelados e a alguns eclesiásticos – simbologia de ordem diversa e determinada – “martelo” e “foice”. Assim, torna evidente a própria convicção de fé, uma vez que a baseia no amor ao próximo como o mais intenso dos sentimentos humanos. Em certo sentido, a vivência poético-prática posta em ação por Casaldáliga sugere comungar com o pensamento de Kierkegaard em *Temor e tremor* ao registrar que “A fé é um assombro e, contudo, nenhum ser humano é excluído dela; pois a paixão reúne a vida humana e a fé é essa paixão” (1980, p. 91). Assim, no poeta, amor ao próximo se faz fé e paixão; instituindo-se a poesia como o lugar de apresentação e propagação deste intenso sentimento.

A partir da ordem circunstancial de registros poéticos desta natureza, o poeta esplende modalidades das sensações humanas. Assim, os quatros últimos versos da quarta estrofe mostram-se contundentes por dicotomizar lema positivista inscrito na Bandeira do Brasil: “E chamo a Ordem de mal/e ao Progresso de mentira./Tenho menos paz que ira.Tenho mais amor que paz”. Ao construir quase concretamente tal imagem, pelo jogo retórico, centra tensão e demanda re-visada à condição da realidade de onde fala e vive, por verificar-se diametralmente oposta àquela projetada no símbolo nacional. Assim, por um lado, torna evidente o fato de a região ser objeto da expansão do pronunciado capitalismo moderno no campo, levando-o a transformar-se em um dos maiores celeiros de grãos do mundo. Por outro, denuncia – conjuntamente – o progresso e toda exclusão a ele vinculada; ou seja, de acordo com Oliveira (2003), a expansão gigantesca do capitalismo no campo, ao contrário do que devia, traz – a reboque – fome e miséria, apenas respeitando o valor do capital, por isso caracterizada como o *locus* da “barbárie e da modernidade” (2003).

Comungar prática religiosa e criação literária possibilitou a Pedro Casaldáliga oferecer ao povo do Araguaia o que Sartre conceitua, em *O Ser e o Nada*, por “consciência angustiada”: “É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesmo em questão” (SARTRE, 2001, p.72). Assim, – por intermédio de atitudes e palavras esteticamente concebidas – proporcionou aos desfavorecidos consciência da realidade degradante que vivenciavam, ampliando-lhes o senso de contestação diante da ordem oficial.

Referindo-se à figura genérica do “escritor” no cenário atual, Carlos Reis registra que “vivendo num tempo e num espaço concretos, dialogando de diversas formas, com a cultura e com o imaginário em que se acha inscrito, o escritor representa uma cosmovisão que de certa forma traduz essa sua relação com o seu tempo e espaço histórico; uma relação que envolve uma reação emocional perante temas, valores e soluções expressivas” (REIS, 2003, p. 173). Nesse sentido, os poemas de Casaldàliga, tornaram-se o que são: expressões estéticas vitais para a causa em questão; por isso mesmo pólos de profusão simultânea de memórias, desejos, denúncias, reclames, súplicas, armas, testemunho, razão, esperança, silêncios, libertação. Enfim, vida intensamente pulsante na aproximação do homem ao libertador diálogo com a esfera do divino:

Senhor Jesus!
(Inquérito, por subversão)

Minha força e meu fracasso
És Tu.
Minha herança e minha pobreza.
Tu, minha justiça,
Jesus.

Minha guerra
E minha paz.
Minha livre liberdade.

Minha morte e vida,
Tu.
Palavra dos meus gritos.
Silêncio da minha espera.
Testemunha dos meus sonhos.
Cruz da minha cruz!
Causa da minha amargura,
Perdão do meu egoísmo,
Crime do meu processo,
Juiz do meu pobre pranto,
Razão da minha esperança,
Tu!

Minha Terra Prometida
És Tu...

A páscoa da minha páscoa,
Nossa Glória
Para sempre,
Senhor Jesus!³³

³³ Esse poema também foi publicado no livro *Versos Adversos* em 2006.

(CASALDÁLIGA, 1979, p. 92).

A magnanimidade laudatória do tecido apresentado consiste na elaboração das relações que transbordam texto afora, modalizadas pelo uso de oxímoros que permeiam o poema visando a – pelo construto retórico – conferir matéria e sentido transcendental ao encontro com a divindade, por intermédio da Justiça. Por isso tratar-se de poema onde a fé esplende soberana, ao mesmo tempo, desafiadora e reveladora como bem manifesta o autor: “é a fé que revela o sublime do homem. Foi sempre na obra poética que ela encontrou sua expressão sublime” (CASALDÁLIGA, apud Martins, 1979, p. 16).

Deste modo, pelos dois exemplares aqui arrolados, de certo modo, deu-se referências às duas possibilidades de enunciação literária de Casaldáliga. Entretanto, se no primeiro – *Canção da Foice e do Feixe* – há o predomínio do elemento engajado, denunciador, político-revolucionário, não deixa de conter teor de divinação na medida que faz da carne objeto de sublimidade. Aspecto similar desponta do segundo, em que a supremacia do fulcro transcendente dispõe-se ao serviço de alcançar o humano. Há nele a graça da repercussão poética calcada no elemento de devoção interior, sem perder visada à realidade social, política, econômica e cultural. Há uma consciência abrangente a reunir os elementos fundamentais para o poeta da Prelazia: Cristo, morte/vida, força/fracasso, herança/pobreza, Glória, Terra Prometida etc. Por intermédio da palavra poeticamente concebida, amalgama realidade social e realidade crística. Deste lugar, o poeta vê o mundo não como aglomerado de hierarquias, de conceitos abstratos e leis gerais, mas sim, teia de ligações complexas; todas com partida e finalidade centrada na divindade. Neste contexto, fala o poeta no pensamento do religioso: profeta e visionário.

Assim, de certo modo, observa-se o embate conciliador entre o eu poético e a figura de Deus. Subliminarmente, apesar da fé e do amor dedicados a Deus, insurge um clamor contestador, uma carência inquieta, aos moldes da eterna procura pelo “cavaleiro da fé”, vincada por Kierkegaard (1974, p. 222) na medida em que o homem que luta com Deus, amando a esse Deus, será o maior de todos os homens. Do embate contínuo, o surgimento e a constatação da perplexidade frente aos fatos, uma vez que Casaldáliga – pela situação que vislumbra –, não pode fazer dos próprios versos somente aproximação com Deus ou com a natureza, mas, ao aproximá-los da divindade e da natureza, trazer à cena um complexo estético não de si, de um indivíduo indignado com a realidade humana, mas de uma realidade coletiva da humanidade na qual o poeta

se insere. Assim, a perplexidade adquire consagração de duplo movimento: sensibilidade e sublimidade.

Por isso, a poesia de Pedro é vislumbrada como fenômeno de íntima união reveladora/epifânica com a sociedade e a história. Fernando Paixão, na obra *O que é Poesia*, menciona que “a poesia, em muitos casos, quase se confunde com a função religiosa” (PAIXÃO, 1991, p. 20). Em Casaldáliga, a poesia que dele emana confunde-se com amar ao próximo não quanto a si mesmo, mas amar ao próximo tanto quanto a Deus. Por intermédio dos versos promove uma mudança de sentido na santidade: humaniza a divindade; diviniza o homem. Para dizer com Bosi, o poeta é realmente “um doador de sentidos” (1997, p. 10).

Assim, a poesia de Pedro Casaldáliga estabelece um entre-lugar de permanência continuada. Não há preces em busca de um Deus longínquo, todo poderoso e distante num céu de magnificências, ao contrário, há um Deus muito próximo de onde o eu lírico opera:

DIOS EM LA FARINHEIRA

Tan despierto en su gloria, mientras rige
la armonía del mundo,
El está aquí, en el dormitorio, dentro
del cuenco claro de la farinheira,
hecha para un puñado de mandioca.

Bajo el techo cribado,
!tan fácil a la lluvia y las estrellas!,
cuelgan las ropas leves y los sueños
entre la red y el barro.

Y en el paño de Lino que Lo encubre,
duerme, blanca sin nombre todavía,
la promesa de un pueblo redimido...

El preside el aseo de la barba,
antes del sol. El venda, con la noche,
el inventario de los pies cansados.

Unas flores silvestres, cada día,
repetirán con entereza anónima
el olor de su fe, y la guitarra
rasgará con los filos de su gozo
la soledad y el miedo.

Por El un hombre habla
y camina y espera,

extranjero y nativo el mismo Evangelio.
Com El, vive en la carne del Mistério ignorado.

Mientras gobierna el rio y la floresta
y este claro de luna
que baña, fuera, el pozo,
El está aqui en la chata farinheira,
levadura del Reino,
fermentando Luciara.³⁴

(CASALDÁLIGA, 1974, p. 44).

Diante de uma farinheira o poeta harmoniza o Reino com a cidade de Luciara. A estratégia retórica de amálgama de sentidos em Casaldália desmistifica posições de predeterminada hierarquia – o altíssimo e o rasteiro – plenificando no encontro o caráter universal que subjaz latente a toda ou qualquer demanda que – em superfície – se mostre evidente. No caso do poema destacado, os lugares e os indivíduos são lugares e seres de quaisquer lugares; mesmo que nele se registrem os de Luciara; a harmonia do mundo está, portanto, no homem e na sua vida terrena: “El está aquí, en el dormitorio, dentro / del cuenco claro de la farinheira,[...]”.

A poesia de cunho religioso, no dizer de Dufrenne (1969), é antes uma veneração de um artesão a Deus, porém no discurso de Casaldália a veneração volve concomitante, ao homem pobre (no texto em evidência os de Luciara) pela expressão literarizante. Deus e homem tornam-se protagonistas no sucesso da representação; e a história ressignifica-se no decorrer do tempo. Desse modo, Ele – ao mesmo tempo que se consagra em divindade, se afiança em degrau similar ao homem. Portanto, se – como registra Heidegger em *Ser e o Tempo* – “O poeta, morador e vigia que é do Ser, conta em seu poema uma experiência. Ela foi, é e será. A celebração poética insiste na memória do acontecimento” (1993), o acontecimento consiste na experiência poética de que havia Deus na farinheira de Luciara; artifício que conduz o receptor diretamente ao espaço e ao tempo no poema; que se fazem – simultaneamente – geo-históricos e transcendentais. Nesse espaço auto-significado evidenciam-se a importância e o valor dedicados aos homens simples de Luciara o que leva a acentuar, ainda mais, a santidade do poeta, nos moldes abstraídos de Otto M. Carpeaux:

(...) os santos não são acessórios de crenças passadas nem figuras de gesso inexpressivas. O santo é um homem que possui a graça de levar

³⁴ Uma das cidades da Prelazia de São Félix do Araguaia.

o mundo mais a sério do que ele merece, tão a sério que o seu caminho para o céu passa precisamente por este mundo (CARPEAUX, 1942, p. 38).

Posto nesses termos, não seria errôneo dizer que Casaldáliga faz teografia vislumbrando Deus com o mesmo olhar que Deus o vê, para parafrasear Ângelus Silesius (1996), que versificou na obra *O Peregrino Querubínico*: “Eu sou grande, como Deus; Ele é pequeno, como eu. Fora de mim Ele não pode existir nem eu fora Dele” (1996, p. 16).

Teografia é, pois, a capacidade de registrar: “Deus está aqui”, porém tendo a consciência que esse dizer já é trespassado correspondente à contínua passagem de Deus na vida do ser humano que crê. Casaldáliga sugere, pois, trazer em seus poemas o Deus principiante, o Deus não epidérmico, o Deus que nunca se repete; o exercício de uma profunda fé na condição humana que diviniza a humanidade.

Deste modo, a poesia de Casaldáliga – embora valendo-se do pensamento crístico-religioso – não perde enlace com a sociedade e com a história em que está inserida. O caminho a ser trilhado, em direção aos pequeninos do evangelho, construiu-se em Casaldáliga pela prática ideológica e humanitária que recobre os paradigmas da Teologia da Libertação, nosso próximo foco de investimento reflexivo.

2. ENTRELACE RELIGIOSO E LITERÁRIO

2.1 Apropriações teológicas

Llamados por la luz de Tu memoria,/ marchamos hacia el Reino haciendo Historia,/ fraterna y subversiva Eucaristía (CASALDÁLIGA, 1996).

O conceito de teologia, sumariamente, pode ser entendido como o estudo de Deus e suas relações com o homem³⁵. No artigo sétimo da primeira questão da *Suma*

³⁵In: Michaelis *sf (gr theología)* 1 Ciência que se ocupa de Deus e de seus atributos e perfeições. 2 Ciência sobrenatural de Deus e das criaturas enquanto ordenadas a Deus. 3 Tratado teológico. 4 Curso de estudos teológicos. 5 Coleção das obras teológicas de um autor. *T. ascética*: a que expõe os meios de o cristão conformar a sua vida com os preceitos e os conselhos evangélicos. *T. canônica*: a que enfeixa as leis e os usos da Igreja. *T. dogmática*: demonstração e ilustração científica das verdades da fé cristã e aprimoramento da inteligência pelo conhecimento delas. *T. escolástica*: a que sistematiza cientificamente os dados da fé, aplicando-lhes a razão filosófica. *T. exegética*: a que se ocupa da interpretação da Bíblia. *T. litúrgica*: a que estabelece o nexo entre as fórmulas de orações e as cerimônias do culto. *T. mística*: a que trata dos conselhos evangélicos para que o crente atinja a perfeição da vida cristã e expõe os caminhos por onde Deus conduz as almas à mais elevada santidade. *T. moral*: parte da teologia que considera os atos humanos, orientados pela luz da fé, como meios de cultuar e possuir a Deus. *T. natural*: conhecimento de Deus fundado na razão humana; teodicéia. *T. parenética*: parte da teologia que se ocupa

Teologica, São Tomás de Aquino questiona-se sobre ser ou não Deus o sujeito da teologia, e responde indubitavelmente que sim, visto que é sujeito de uma ciência e daquilo que essa ciência trata: “Ora, a teologia, conforme indica a própria etimologia do termo, pretende ser um discurso sobre Deus. Logo, o sujeito desta ciência é o próprio Deus” (AQUINO, I, 1, 7, SC).

Conforme Joseph Comblin, no ensaio *Teología, ¿qué clase de servicio?* (1977), o século XIX foi formador de “certa ideia teológica”, pois os estudiosos acreditavam que haviam encontrado nas universidades alemãs a expressão mais completa da teologia, porém, antes mesmo do século XX iniciou-se o declínio da teologia acadêmica:

A pesar de sus Orígenes protestantes y germánicos, el modelo de la teología académica acabo imponiéndose. Hasta la Gregoriana cedió en tiempos del concilio; hasta Salamanca y las facultades romanas, italianas y latinoamericanas. Sin embargo, ya entonces, cuando llegaba a triunfar con el concilio, la teología académica había comenzado a declinar; pronto perdería la confianza en si misma (COMBLIN, 1977, p. 63).

Tal declínio ocorre devido ao academicismo teológico ser atividade desinteressada que encontra única justificativa em si mesma; desse modo – conforme palavras de Comblin (ibid, p. 63) – perde a razão de ser. Sem embargo, empenhou-se para que a teologia se situasse em panorama absoluto visando a retomar a doutrina teológica de Tomás de Aquino – “neo-tomismo” – não obtendo sucesso por muito tempo, uma vez que se finda ainda na metade do século XX. Joseph Comblin cunhou tal doutrina de “estranho romantismo teológico”:

(...) !un mundo intelectual al margen de la historia del mundo, reconstitución anacrónica de un saber total, resurrección de un mundo medieval en plena mitad de la sociedad técnica y científica! Pero esse sueño se há desvanecido. Ya no hay castillos medievales, ni humanismos, ni academicismos, a no ser por hábito y por la fuerza de inercia de las instituciones, en los programas de estudios (ibid, p. 63).

Reconhece-se que a palavra desempenha papel fundamental na história da humanidade. Assim sendo, também o é no Cristianismo, no tocante à palavra de Deus.

do modo de pregar. *T. pastoral*: parte da teologia que deduz dos princípios os métodos práticos, para conduzir as almas à perfeição e salvação. *T. positiva*: teologia fundamentada na Escritura Sagrada e na tradição. *T. revelada*: o conhecimento de Deus fundado na revelação.

Devido a isso, o ponto central da população religiosa cristã foi sempre o assento principal para os especialistas em palavras sagradas, os clérigos. Entretanto, como assinala Comblin, durante muito tempo, o saber teológico reservado apenas aos clérigos possibilitava-lhes “el derecho a tomar la palabra en la iglesia y la teología tenía la finalidad de no ser comprendida por los fieles. Era un lenguaje cifrado: el propio misterio parecía un signo de lo sagrado, siendo así que no era más que un robo hecho a Dios” (1977, p. 67).

Joseph Comblin ainda explana que a Bíblia “era el libro dos simples y de los ignorantes. Há passado a ser un libro de clérigos y de especialistas” (ibid, p. 68). Não obstante, o povo simples viu-se privado da linguagem de Deus: amor, liberdade, fraternidade, verdade, Reino Sagrado, paz etc. Assim sendo, estas e outras palavras vindas da Bíblia perderam sentido e se tornaram instâncias quase secretas se distanciando da simplicidade do povo. Diante desse quadro Comblin expressa:

Uma teología no es Cristiana más que cuando hace hablar a los pobres. No se trata de que hable en nombre de los pobres. Sino de que convierta a la iglesia hasta el punto de que los pobres vuelvan a encontrar em ella el uso de la palabra. El lenguaje de la iglesia tiene que convertirse en el de Jesús. Y entonces una teología Cristina desembocará en una especie de anti-teología (ibid, p. 68).

A teologia – posto que seu movimento ocorra por intermédio da linguagem – não deve somente falar a si mesma; tampouco pode ser praticada apenas em função do clero. A teologia, embora ciência complexa, deve ser convertida em linguagem simples visando a inteligibilidade, uma vez que uma de suas funções é desencadear a fé no povo, além de conferir maior segurança aos cristãos; pois, conforme Comblin, “la inteligencia cristiana no alcanza la palabra de Dios a fuerza de sutilezas, de complicaciones y de tecnicismos, sino a fuerza de simplificaciones que hacen incluso de la palabra de Dios una riqueza reservada a los privilegiados” (ibid, 70). Assim sendo, sugere-se que a teologia se torna plena e verdadeira ao se abster de falsos prestígios da exterioridade.

Como citado, há muitos princípios que norteiam a teologia cristã, forçando a escolha de um dado conceito sempre que se opta por utilizá-la. De modo geral, se posiciona a observar a revelação (a palavra de Deus dita pelos profetas e os dois testamentos que compõem as Escrituras Sagradas cristãs) enquanto fonte e fundamentação de todos os estudos da teologia. Outro princípio ocorre por intermédio

do aspecto hermenêutico, uma vez que se refere aos instrumentos de interpretação para a compreensão dos fundamentos culturais, religiosos, sociológicos e linguísticos. Sendo a revelação obra divina, enquanto a hermenêutica é rendimento propriamente humano, a revelação é impreterivelmente universal e repleta de perfeição, enquanto a teologia volta-se ao estudo e à busca de compreensão daquela, afinando-se às necessidades do homem. Por isso, a acepção de teologia, neste trabalho, visará aproximação ao pensamento de Geffré³⁶ (2004), em *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*: “A teologia tende a ser compreendida não simplesmente como um discurso sobre Deus, mas como um discurso que reflete a linguagem sobre Deus, um discurso sobre uma linguagem que fala humanamente de Deus” (2004, p. 32). Deste modo, por ser linguagem, a teologia é também hermenêutica; assim sendo, encontra lugar consoante à situação de realidade e experiência próprias, tornando-se vigente tanto a Deus quanto à história do homem³⁷.

Devido à transitoriedade da teologia, são permitidas várias outras formas dentro de uma única seção, assim, surgem várias vertentes teológicas. Nesse sentido, a teologia da libertação também encadeia diversas formas que, conforme Geffré, “são formas de uma teologia hermenêutica que se dedicam a uma reinterpretação fundamental da salvação cristã, a partir deste lugar teológico que é a história como história dos oprimidos, como história daqueles que não têm palavra” (2004, p. 56). Por assim se mostrar, a teologia é capaz de escutar as vozes da realidade. O teólogo que está inserido em uma sociedade conflituosa consegue captar o viver dessa sociedade e produzir discursos dirigidos a ela. É o caso de muitos bispos brasileiros³⁸ que diante das situações emergenciais foram levados a elevar a voz em direção à imposição que o momento requeria. Por intermédio da implicação hermenêutica da teologia ocorre o surgimento de missionários, sacerdotes, teólogos e poetas com novas maneiras de exercitá-la.

2.2 Apropriações literárias

Atinar o conceito de literatura é trabalho árduo, pois envolve diversas complexidades a começar pela etimologia. A palavra literatura tem origem no lexema

³⁶ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

³⁷ Conduzir-se-á o presente ensaio no âmbito da *Cristologia*, onde Casaldáliga se insere.

³⁸ No capítulo anterior foram citados alguns bispos que diante das circunstâncias encontradas produziram discurso de acordo com o que foi presenciado.

latino *litteratura*, que – por sua vez – quer dizer “saber relativo à arte de escrever e ler, gramática, instrução, erudição” (SILVA, 1997). Entre tantos, em *A Poética* de Aristóteles foi conceituada como mimese (imitação); “é a arte que imita pela palavra” (1945). O pensador e crítico francês Louis de Bonald viu a literatura como “l’expression de la société, comme la parole est l’expression de l’homme” (2010).

Com a passagem do tempo, e através do significado de *corpus* literário agrupado e condizente a uma localização geográfica, o lexema *litteratura* passou, inteligivelmente, a significar o conjunto da produção literária de um determinado país, surgindo dessas implicações o conceito de “literatura nacional”. Corroborando tal ideia, o escritor Aguiar e Silva destaca:

Cada país possuiria uma literatura com caracteres próprios, uma literatura que seria expressão do espírito nacional e que constituiria, por conseguinte, um dos fatores relevantes a ter em conta para se definir a natureza peculiar de cada nação. Sintagmas como *literatura alemã*, *literatura francesa*, *literatura italiana* etc. foram-se tornando de uso frequente a partir das últimas três décadas do século XVIII (SILVA, 1997, grifos originais).

Não obstante, as acepções construídas com o decorrer do tempo e influenciadas pelas circunstâncias históricas, o lexema literatura tornou-se fortemente polissêmico, o que o leva a assentar em vários níveis literários. José Carlos Barcellos situa quatro níveis em que se pode situar a questão³⁹:

- a- o do uso, em cada contexto sociocultural, da *palavra* “literatura”;
- b- o das noções de literatura sustentadas em várias épocas por diferentes grupos sociais;
- c- o das noções de literatura propostas por diferentes pensadores, no âmbito de suas respectivas teorias, sejam elas filosóficas, sociológicas ou outras;
- d- o da literatura como um fenômeno específico de linguagem, caracterizado por determinadas regras particulares de produção e recepção e efeitos específicos a serem obtidos (BARCELLOS, 2001, p. 63).

Neste texto, trabalhar-se-á somente com o último dos níveis apontados por Barcellos; no entanto, é necessário ter-se em consideração que o espaço operado pela

³⁹ Outras visões sobre essa questão ver: SOUZA, Roberto Acízelo de. *Teoria da Literatura*. São Paulo: Ática, 1986. ver: SATRE, Jean Paul, *O que é literatura?* São Paulo: Editora Ática, 1993. ver: T. S. Eliot, *Ensaio Escolhidos*, Lisboa: Cotovia, 1992.

literatura se manifesta por variedade de gêneros literários. Por conseguinte, far-se-á necessário estabelecer o gênero com que se manterá diálogo neste percurso. Assim, neste estudo, operar-se-á no âmbito do discurso poético, uma vez que ali se manifesta o autor em referência, Pedro Casaldáliga.

Desse modo, busca-se também alinhar a presente reflexão aos parâmetros engendrados por Octavio Paz. Para o poeta e ensaísta mexicano, a poesia (o poema) “apresenta-se como um círculo ou uma esfera: algo que se fecha sobre si mesmo, universo auto-suficiente e no qual o fim é também um princípio que volta, se repete e se recria” (*Signos em Rotação*, 1986, p. 13). “A palavra que sintetiza o núcleo do poema é o ritmo, que não está dissociado da frase, não é composto de palavras soltas, nem só quantidade silábica, é a imagem e o sentido” (ibid, p. 13).

As imagens advindas do trabalho poético, segundo Paz, são suscitadas por meio da busca interior:

El language del poema está en él sólo a él se le revela. La lenguaje poética implica una búsqueda interior. Búsqueda que no se parece en nada a la introspección o al análisis; más que búsqueda, actividad psíquica capaz de provocar la pasividad propicia a la aparición de las imagenes (*El Ritmo*, 1986, p. 54).

Deste modo, por ter alto poder de percepção e criação, a poesia não é expressão sintética, não exemplifica, nada justifica. É convite a viver uma eucaristia-poética, um nascer e renascer através do labor artístico. Em suma, o poema é ainda para além do mero entendimento; causa desassossego devido à grandiosa carga de significados, dispondo o ser humano em contato direto com instâncias primordiais dele mesmo: “La poesia pone al hombre fuera de si y, simultáneamente, lo hace regresar a su ser original: lo vuelve a sí. El hombre es su imagen: El mismo y aquel outro. A través de la frase que és ritmo, que es imagen, el hombre – ese perpetuo llegar a ser – es. La poesia es entrar em el ser” (“*La imagen*”, 1986, p. 113).

2.3 Teologia da libertação, discurso, fé e mudança

A Teologia da Libertação, como expediente religioso, nasce de ideal centrado em reflexões teológicas que visam a esclarecer e trabalhar questões, apresentadas à fé, concernentes à realidade sócio-econômico-política do continente latino americano⁴⁰.

⁴⁰ O marco do despontamento da Teologia da Libertação no Brasil surge com a publicação da obra *Da Esperança* (1969), do escritor e teólogo presbiteriano Rubem Alves. A primeira publicação católica no

Ainda que por intermédio de contida caracterização sobre a teologia da libertação, assinalam-se alguns fatos que precederam o início da corrente teológica.

No que tange a publicações de obras que podem ser consideradas basilares para fundamentar o referido pensamento, no ano de 1952, o missionário Richard Shaull traz ao Brasil o *Evangelho Social*, estreitando laços com os escritores brasileiros Rubem Alves e Jaime Wright. Desde então, Rubem Alves passa a ser um dos precursores da teologia da libertação. Já nos primeiros textos⁴¹, escritos sobre o paradigma da corrente libertadora, acentua severas denúncias contra a situação de opressão vivenciada pela população desfavorecida do Brasil. Deste modo, fez emergir o empenho diferenciado do que se via até então.

O teólogo Jürgen Moltmann publica, na Alemanha, no ano de 1964, o livro *Teologia da Esperança*. A partir de então, segue com reflexões proféticas e intensamente marcadas por grande interesse antropológico. A herança deixada pelo teólogo referido é bastante evidente na teologia da libertação da América Latina:

Por meio de subverter e demolir todas as barreiras – sejam da religião, da raça, da educação, ou da classe – a comunidade dos cristãos comprova que é a comunidade de Cristo. Esta, na realidade, poderia tornar-se a nova marca indetificadora da igreja no mundo, por ser composta, não de homens iguais e de mentalidade igual, mas, sim, de homens dessemelhantes, e, na realidade, daqueles que tinham sido inimigos. O caminho para este alvo de uma nova comunidade humanista que envolve todas as nações e línguas é, porém, um caminho revolucionário (1969, p. 141)

Um ano após a publicação da *Teologia da Esperança*, de Moltmann, o teólogo batista, professor da universidade de Harvard, Harvey Cox, publica *A cidade Secular*. Apesar da nomenclatura da obra, Harvey não apresenta o secularismo contrário à igreja, mas como efeito do evangelho; o apresenta como processo da história pelo qual o povo tende a se libertar dos dogmas da igreja e dos setores metafísicos extensivamente condensados

Brasil sobre a Teologia da Libertação foi a obra *Teologia da Revolução*, em 1970, do teólogo belga radicado no Brasil José Comblin. Em 1971, Gustavo Gutiérrez publicou *Teologia da Libertação*. No ano de 1972, Leonardo Boff acrescenta ao cenário teológico a obra *Jesus Cristo Libertador*. Há várias obras basilares que explanam sobre o surgimento da Teologia da Libertação, entre elas: GUTIERREZ, Gustavo, *Teologia da Libertação*, perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1975. BOFF, Leonardo, *Jesus Cristo Libertador*, Petrópolis: Vozes, 1972. SEGUNDO, Juan Luís, *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. CELAM, *Conclusões de Medellín*, São Paulo: Paulinas, 1970.

⁴¹ ALVES, Rubens. *Da Esperança*. São Paulo – SP: Papirus, 1987.

O mundo tornou-se tarefa do homem e responsabilidade do homem: o homem contemporâneo tornou-se o cosmopolita, o mundo tornou-se sua cidade e a cidade ampliou-se até incluir o mundo. O nome do processo mediante o qual isso aconteceu é secularização (HARVEY COX, 1971, p. 1-2).

Em 1967, Johann Baptist Metz realiza a conferência intitulada *Sobre a Teologia do Mundo*, na qual sugere que o iluminismo e o marxismo foram responsáveis pela impossibilidade do sagrado no mundo e, devido a isso, a teologia refugiou-se no âmbito do privado e:

(...) procurou resolver o problema surgido com o Iluminismo, eliminando-o. Para a consciência religiosa, determinada por essa teologia, a realidade social e política tem apenas uma existência efêmera. As categorias que essa teologia utiliza para explicar a mensagem [cristã] são predominantemente categorias do íntimo, do privado, do apolítico (METZ, 1970, p. 106).

Sustentados por inspiração da filosofia socialista de Karl Marx, a Teologia da Libertação na América Latina acendeu o cenário teológico nos anos de 1960 a 1970. Os principais expoentes da nova escola teológica foram os católicos – Juan Luís Segundo, Hugo Assman e Gustavo Gutiérrez Merino, Leonardo Boff –; os protestantes – Rubem Alves, Emílio Castro, José Míguez Bonino – e o missionário Richard Shaull que buscavam fortalecer uma teologia que fosse capaz de dar respostas à atmosfera ditatorial e à dilacerada economia da América Latina. Desse modo, os textos dos teólogos estrangeiros serviram ao espaço nacional (e também ao latino-americano), pois na realidade das sociedades cristãs economicamente emancipadas, a preocupação em ser cristão era simplesmente o mundo secularizado, ou seja, Deus está ou não morto, enquanto na América Latina a questão era de outra importância, completamente distinta, pois

Na Europa, o Jesus histórico é objeto de investigação, enquanto na América Latina é critério de seguimento. Na Europa, o estudo do Jesus histórico pretende estabelecer as possibilidades e a racionalidade do fato de crer ou não crer. Na América Latina, a apelação ao Jesus histórico pretende colocar o dilema converter-se ou não (FAUS, apud Sobrino, 1996, p. 82)

O campo de ação instava-se ao eclesial e social. Deste modo, conforme Vera Bombonato, “na América Latina, a tarefa mais importante da fé não é a ‘desmitização’

como nas teologias progressistas, mas a ‘despacificação’ de Cristo; e a ‘desidolatrização’: que em nome de Cristo não se oprima a realidade” (2002. p. 203).

Dada a realidade latino-americana, em geral constituída por contingente populacional extremamente religioso e sujeita a grande desnivelamento social, já não mais se acolhiam receitas de sentido em termos de glória e salvação na vida eterna precedidas de resignação e conformismo na vida terrena. O discurso de um Deus bíblico – que ama os desvalidos – já não se justifica diante da adversa situação. Nesse sentido, o momento histórico se mostra propício à execução de nova ordem reflexiva a respeito dos postulados teológicos sobre a fé, atualizando-a, por buscar libertá-la das amarras tradicionais.

Nesse sentido, rever paradigmas e processar adequações sempre esteve na base das ações progressistas do homem. Assim, operando nesse circuito, na conferência do CELAM, ocorrida em 1968, na cidade de Medellín, a igreja latino-americana interrogou-se, e refletiu sobre o nascimento de uma teologia diretamente conectada à experiência de vida do povo latino-americano, buscando, deste modo, não refrigério divino, mas libertação por intermédio de processos analítico (calcados na observação), hermenêuticos (no julgamento) e práticos (na ação). Isso impulsionou a emersão das CEBs⁴² e, em consequência, a luta pela transformação do quadro social.

Com efeito, emerge do seio da tradição cristã, nova ordem de atuação. Sobre o sucesso, referenda Gustavo Gutierrez:

La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es, así, una teología libertadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella – reunida en “ecclesia” que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriendo – en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna – al don del Reino de Dios (1971, p. 33-34).

No pensamento e na ação prática da teologia da libertação, Jesus é visto como boa-nova a partir dos desfavorecidos em virtude dos desfavorecidos. Desse modo, não se trata de refletir totalmente sobre o *Cristo-em-si-próprio*, mas em excelência de boa-nova. Portanto, a nova ordem teológica não fala do *Cristo-em-si*, mas a partir das

⁴² **Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs)** são comunidades ligadas à Igreja Católica que, incentivadas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), se espalharam principalmente nos anos 1970 e 80 no Brasil e na América Latina.

narrativas sobre Ele e de Sua localização na história. O método possibilita, assim, rompimento com o espiritualismo vazio, agregando maior lucidez factual e análise intelectual humanitária ao compromisso evangelizador.

Para os adeptos da teologia da libertação, o cristianismo tem de possuir a principal essência por meio do amor ao próximo. Que é entendido como amar o próximo sem distinção – o pobre, o marginalizado, o negro, etc. Segundo Gutiérrez, “o próximo não é apenas o homem tomado individualmente, é muito mais o homem na trama de suas coordenadas econômicas, sociais, culturais e raciais. É igualmente a classe social explorada, o povo dominado, a raça marginalizada” (GUTIÉRREZ, p. 171). Em consequência de tal visão, na obra *Como fazer Teologia da Libertação*, os dois irmãos Leonardo e Clodóvis Boff, sustentam que teologia da libertação “é uma teologia que leva para a praça, porque a forma epocal da fé no submundo dos deserdados é o ‘amor político’ ou a ‘macrocaridade’. No Terceiro Mundo, entre os últimos, a fé é também e sobretudo, política” (BOFF; BOFF, 1988, p. 68).

2.4 Deus, um bom estilo artístico

Uma vez realizado – ainda que de modo sucinto – delineamento relativo ao campo de ação proposto para este estudo, visa-se agora discorrer sobre diferentes tipos de relações suscetíveis de ocorrer entre literatura e teologia.

Ao visitar bibliografia concernente a tal panorama, pode-se deparar com grande variedade de obras que voltam investigação sobre aspectos literários das obras teológicas⁴³, constituindo-se em leituras literárias de publicações bíblicas, ou mesmo sobre teologia narrativa. Em similar proporção, há obras que atuam dentro de espaço mais filosófico que teológico, em que se busca evidenciar a importância de ambas para o cristianismo. Também contabilizam-se obras com grau restrito, uma vez que estudam o regulamento epistemológico⁴⁴ da literatura para a teologia, centrando-se no conceito de que a literatura possa ser considerada um “lugar teológico⁴⁵”, e que foram

⁴³ Ver: NETZER, Klaus. “Leitura literária da Bíblia” in: *Concilium* 115, 5 (1976) 65-72. Ver: FABER, Richard; KUSCHEL, Karl-Josef; P. MAUTNER, Joseph. “Literatura e teologia” in: EICHER, Peter (dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 479-498.

⁴⁴ Na tese de doutoramento de Pie DUPLOYÉ, *La religion de Péguy*, em 1964, levanta-se de maneira precursora o tema da *ratio humaniorum litterarum theologica*, - do estatuto epistemológico da literatura para a teologia. Na expressão de Hervé Rousseau ficou conhecida como o “poder teológico da literatura”. ROUSSEAU, Hervé. “A literatura: qual é seu poder teológico?” in: *Concilium* 115, 5 (1976) 7-15.

⁴⁵ “O conceito de ‘lugar teológico’ foi elaborado no séc. XVI pelo teólogo espanhol Melchor Cano (*De locis theologicis*, 1563). Afirmando ser a teologia uma “ciência de autoridade”, Cano procurou elencar as

denominadas por Rosseau (1976) de o “poder teológico da literatura” na obra *Literatura qual seu poder teológico?*.

Adolphe Gesché, ao ilustrar, em 1994, a obra *La théologie dans le temps de l'homme: littérature et révélation*, arrolou sobre os conhecidos argumentos da capacidade que tem a literatura de abarcar as faces da realidade, em extensão e profundidade, trazendo novamente à baila a ideia de “lugar teológico”⁴⁶, indicando, assim, que a teorização da literatura como “lugar teológico” ainda deixa muito a desejar. Nessa empreitada, Gesché favorece a antropologia chegando à afirmação que, na atualidade, ocupa o lugar dotado de nobreza para a verificação do discurso teológico, pois

(...) torna-se impossível, de fato e de direito, falar bem de Deus se não conhecemos o homem e se não procuramos encontrá-lo naquilo que o constitui no mais íntimo de sua verdade. (...) A antropologia torna-se, assim, como que a epistemologia da teologia (1995, p. 113-14)⁴⁷.

Segundo tal posicionamento, a literatura é, de fato, dotada de capacidade teológica, porque ocupa um lugar teológico privilegiado, uma vez que ao tratar da antropologia tem um domínio mais amplo e consistente em relação à teologia. É certo que no domínio “legitimamente teológico” os textos basilares da teologia no pensamento cristão continuarão a ser as construções Patrísticas; conhecimentos imprescindíveis para a formação da teologia cristã: os Concílios Ecumênicos, o Magistério Pontifício, os Sínodos, os Colégios Episcopais e, principalmente, a Bíblia etc.; mesmo assim, esses textos movem-se, inequivocamente, senão dentro, ao lado do espaço dos estudos literários, uma vez que ao tratar do ser humano e dos assuntos místicos a ele relacionados, como fé, religião, Deus, dependem, muitas vezes, dos objetos teológicos como método de trabalho, pois, como assegura Gesché, na obra *O Ser Humano*,

fontes (“lugares”) às quais ela se deve reportar. Distingue dez, de diferente valor, consoante o grau de autoridade de cada uma delas: sete são “lugares próprios” (Sagrada Escritura, tradição, autoridade da Igreja, concílios, autoridade da Igreja romana, Santos Padres, teólogos e canonistas) e três são “alheios” (razão natural, filósofos e juristas, história e tradições humanas)” (MELQUIADES, 1989, p. 131s). (informação coletada na obra BARCELLOS. *Literatura e Teologia: Aproximações*. [consultado em 23 de maio de 2011]. Disponível em: <http://www.odialetico.hd1.com.br/literatura/critica/liteologia.html#fnB29>.

⁴⁶ Gesché retoma a discussão do lugar teológico, iniciada por Duployé e depois discutida por Meltz e Jossua e, posteriormente, por Rousseau. *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, no ano de 1985.

⁴⁷ Gesché esclarece: “Por 'antropologia literária', pretendo designar aqui a compreensão do homem que encontramos convivendo com a literatura e particularmente com a literatura romanesca” (GESCHÉ, 1995, p. 117).

A teologia, como antropologia, será exatamente o discurso encarregado de expressar o *logos* sobre o ser humano que está incluído no *éthos-fé*. Porque há sobre o ser humano, na fé, um discurso específico e que tem o direito de ser ouvido. Cabe à teologia resgatar esse discurso que as outras ciências do ser humano não tornam compreensível. É aqui, portanto, que se encontrará o lugar próprio da teologia como discurso sobre o ser humano e que será justificada a sua tarefa no concerto antropológico (2003, p. 40).

A teologia também é dependente dos estudos da literatura e seus métodos como instrumento de apoio para muitas operações por, além de ter um discurso envolvente ao falar do ser humano, ser também a obra literária “uma verdadeira manifestação da realidade e do pensamento, não uma simples decoração estetizante. É um trabalho de pensamento, é pensada” (2004, p. 77), como afirmou Gesché no livro *O Cristo*.

Privilegiam-se neste trabalho dois *loci* centrais entre teologia e literatura: evangelização e engajamento poético. O primeiro, como fruto prático atualizado da ação teológica, principalmente da *Teologia Pastoral* “que deduz dos princípios os métodos práticos, para conduzir as almas à perfeição e salvação”; e o segundo, como dada modalidade de expressão na arte literária.

Assim, literatura – sendo uma representação expressiva e vital do mundo – interessa à teologia como intervenção acerca de leitura possível do que se vivencia na realidade, uma vez que a literatura aborda a problemática humana de maneira peculiar. Somada à reflexão cunhada a partir das considerações de Hervé Rousseau e Zille, nesse contexto Manzatto (1994)⁴⁸ atribui estado teológico à obra literária:

Sabemos que a literatura não é uma apresentação do mundo, mas sim sua representação. Se ela interessa à teologia como mediação para a leitura do real vivido, isso acontece enquanto ela se esforça por abordar a problemática humana de uma forma que lhe é particular. É nesse sentido que a obra literária pode ser teológica ou apresentar um poder teológico. Essa teologia que se encontra presente na obra literária pode ser explícita, se o autor é cristão ou se ele ocupa-se de um tema teológico, ou então ser implícita ou latente, se o autor não é cristão ou apenas expressa experiências humanas outras que a religiosa (1994, p. 68)⁴⁹.

⁴⁸ MANZATO, Antonio. *Teologia e Literatura – Reflexão Teológica a partir da Antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo – SP. Edições Loyola 1994.

⁴⁹ Essa perspectiva foi traçada por Hervé Rousseau; com a denominação de poder teológico implícito e explícito. ROUSSEAU, Hervé. *A literatura: qual é o seu poder teológico?* Concilium, V. 115, n. 5, p. 7-12, 1976.

Também há relevante empenho da literatura em relação à teologia, em âmbitos vários, pois mesmo a literatura não religiosa – romance, teatro, poesia etc. – traz em si, amiúde, uma reflexão solenemente teológica, como nota-se, com certa evidência, nos poemas de Antero de Quental, Sophia de Mello Breyner, Murilo Mendes, Adélia Prado etc⁵⁰. De modo exemplar, Barcellos (2001, p. 70) – ao analisar um dos poemas de Adélia Prado⁵¹ – discrimina que é por intermédio do próprio texto e dos procedimentos discursivos que são asseguradas a literariedade e, conseqüentemente, uma “reflexão bastante séria sobre o Reino de Deus, a escatologia, a condição carnal e encarnada do ser humano etc” (2001, p. 71).

Nos caminhos de literatura e religião, trilha-se dois dos dilemas mais emblemáticos do ser humano, pois acompanham o homem desde os primórdios. Desse modo, uma aproximação religiosa da literária por meio da competência expressiva que ambas possuem de exprimir a realidade – o homem e seus desejos – pode-se, indubitavelmente, estabelecer entre elas, uma maneira homóloga e compatível de discurso. Por conseguinte, respeitando a diferença histórica de contextos, abrir-se-á um breve diálogo de natureza teológica destas modalidades de escrita. Para tanto, retomam-se algumas reflexões sobre a (des)união de tais categorias a fim de obter melhor compreensão sobre o cruzamento teológico e literário, uma vez que se objetiva neste estudo abordar a obra de Casaldàliga.

Antonio Manzatto, em *Teologia e Literatura*, constata que:

(...) durante séculos, a teologia utilizou quase todas as artes para difundir sua mensagem; por isso temos a pintura sacra, a música sacra, a literatura sacra, e assim sucessivamente. Mas essas artes ficaram sempre como uma espécie de apêndice da teologia, sem muita importância, ou então eram usadas unicamente para favorecer um certo tipo de espiritualidade de contemplação (1994, p. 6).

De certo modo, na visão cristã da Idade Média, a arte deveria se conformar aos padrões teocêntricos. Com o advento antropocentrismo no âmbito das artes, demarcado pelo surgimento do Renascimento, e a conseqüente entrada na Idade Moderna, as sucessões artísticas tenderam a se distanciar da ligação religiosa, possibilitando a ocorrência da ampliação de força contrária uma em relação à outra.

⁵⁰ Há ainda vários casos, tanto na literatura portuguesa quanto na brasileira, por exemplo: Vergílio Ferreira, Miguel Torga, Fernando Pessoa, Guimarães Rosa, Rubem Alves, Jorge Amado, etc.

⁵¹ A reflexão de Barcellos foi obtida com a análise do poema “A catecúmena” de *Poesia Reunida*, 1995, p. 44.

Josef Kuschel, já no primeiro capítulo de *Escritores e Escrituras*, ao discorrer sobre a tensa relação entre religião e literatura, afirma que “literatura e religião encontram-se em uma relação de tensão constante e até mesmo hostil, ao menos desde o fim da identidade entre cultura burguesa e cristandade” (1999, p. 13). Diante de tal hostilidade – entre várias tentativas de estabelecer uma trégua entre literatura e religião – emerge escritores no contexto da literatura cristã, do porte de Bloy, Péguy, Bernanos e Claudel na França; Greene e Waugh, na Inglaterra; Eliot e Faulkner, nos Estados Unidos; Silone e Papini, na Itália; Langgässer, Le Fort e Reinhold Schneider, na Alemanha, que são chamados por Kuschel de “os representantes da literatura cristã” (ibid, p. 13), pois “trataram de refletir sobre a problematização da fé e expressar a experiência de fragmentação e insondabilidade da existência piedosa” (ibid, p. 13-14). Kuschel ainda assinala que, nesse contexto, se demarcou “uma distinção profunda entre esses escritores e uma massa de leitores ligados à Igreja, que se limitou muitas vezes a apropriar-se de forma indevida dos autores, com o intuito de apenas confirmar as próprias convicções” (1999, p. 14). Em face da surpreendente recepção de determinados leitores ligados à Igreja, os escritores da geração vindoura (anos de 1950) mesmo sendo cristãos deixaram de valorizar a classificação “literatura cristã” (ibid, 14). Muitos deles como “Heinrich Böll, Friedrich Dürrenmatt e Günter Grass já não se deixavam mais cooptar por qualquer grupo e tratavam de manter uma distância crítica em relação ao *establishment* cultural cristão” (ibid, p. 14). Com efeito, nenhum escritor queria ser reconhecido pela própria religião ou fé, mas sim pelos respectivos esforços literários. Deste modo, Deus – a palavra Deus – passa ser um “péssimo princípio estilístico”⁵², como assevera Gottfried Benn, em texto autobiográfico – “Vida de um intelectual” –, referindo-se à primeira guerra mundial (apud, KUSCHEL, 1999, p. 17). Ou seja, com mente religiosa e estilo piedoso não se pode fazer valorosas construções poéticas. Ainda, prossegue Benn: “a devoção abrande a expressão! Dá-se o ‘afrouxamento do estilo’, o conformismo” (apud KUSCHEL, p. 17-18). Em face às reflexões de Benn, Kuschel levanta uma suspeita: já que a fé religiosa do artista revela-se como inimiga da boa literatura, também “a arte parece ser um mau princípio para a fé” (ibid, 1999, p. 30).

⁵² Benn, ao se referir à primeira guerra mundial alude que “O homem interior em frangalhos, ainda mais esfarrapado que o exterior, por vermes e granadas: apodrecido, azedo, gaseado e no emaranhado da bagagem algumas palavras oxidadas”. (...) “Os deuses, mortos, os deuses da cruz e do vinho, ainda mais que mortos: mau princípio estilístico, quando a gente se torna religioso, abrande a expressão”. In: BENN, G. “Soll die Dichtung das Leben bessern? ”, in: *Gesammelte Werke*, org. de D. Wellershoff, vol. IV, Wiesbaden, 1968.

Conforme Kuschel, “até o século XX a literatura é vista frequentemente como intromissão injuriosa na esfera religiosa, talvez até mesmo como blasfêmia contra a qual a religião institucionalizada precisa defender-se” (1999, p. 23). Constata que a crítica teológica à estética alcançou um dos pontos mais fortes em Kierkegaard, pois – para o filósofo dinamarquês – a arte não passa “de um jogo descomprometido sem seriedade existencial, um exercício estético sem *ethos*, poesia sem anseio de veracidade” (apud, KUSCHEL, p. 23). Diante das afirmações do escritor cristão em relação à arte, Kuschel afirma que:

foi justamente o caso de Kierkegaard que revelou a dupla face dessa crítica teológica à estética. Pois a recriminação que o cristão Kierkegaard lança contra a arte é, ela própria, formulada com alto refinamento artístico e retórico (1999, p. 23).

Muitos combatentes da arte encontram-se já nos primórdios da Igreja Católica – Santo Agostinho, Tertuliano e Jerônimo⁵³ –, o que não significa que a arte cristã não prosperou com veemência, pois alcançou ápices em São João da Cruz e Tereza d’Ávila –, amantes de Deus e da arte. Por intermédio da perfeição artística, ambos afirmam a fé no Transcendente. Isso conduz a concordância à ilação de Kuschel, no que tange à afirmativa de Benn, ao mencionar que “Deus se mostra um mau princípio estilístico, sempre que rebaixado a objeto de uma literatura edificante banal, a um pretexto para conciliações apressadas e para gratuidade” (ibid, p. 214).

Devido a desintegração da linguagem tradicional da fé e da teologia, tal qual se consolidara na Idade Média a partir do recurso à metafísica, as condições de possibilidade de construção do discurso teológico, no âmbito da teologia moderna, passam a depender do “empréstimo”⁵⁴ de “categorias provenientes de outros campos da cultura”, conforme atesta o Pe. José Carlos Barcellos (2001, p. 55) em *Literatura e Espiritualidade*. Assim, caracteriza três tipos de linguagens nas quais se apoia a teologia: “a linguagem das reivindicações humanas (empenho histórico, promoção

⁵³ “A crítica que a teologia fez à arte, de forma mais abrangente, e à poesia de forma mais específica, remonta aos Pais da Igreja, mais concretamente, Tertuliano Agostinho e Jerônimo. Isso em grande parte porque esses Pais da Igreja e outros teólogos que os seguiram viam na filosofia a interlocutora ideal para o desenvolvimento da reflexão teológica, objetivando uma resposta cristã aos desafios da cultura da época descartando tanto a religiosidade popular quanto a arte da época como interlocutoras possíveis para o fazer teológico” (MAGALHAES, 2000, p. 57).

⁵⁴ Na obra *Fé e Linguagem*, Henrique Cláudio de Lima Vaz alerta, na esteira de Michel de Certeau, para a manifestação das “linguagens de empréstimo” (1986, p. 160-180).

humana, revoluções); a linguagem das explicações humanas (ciências humanas e naturais) e a linguagem da condição humana (filosofia, arte, literatura)” (ibid, p. 55-56).

Afirma Barcellos que após as tensões entre arte e religião e a crise do racionalismo iluminista, a aproximação atual entre teologia e literatura confere-se “como forma de resgate da ‘condição humana’, em sua espessura material e densidade simbólica” (ibid, 2001, p. 57). Também comunga ideia similar Jean- Pierre Jossua, na revista *Concilium*, no que tange ao tema “Teologia e Literatura”:

(...) não se trata de dar continuidade às tentativas de uma teologia ‘poética’ ou da ‘espiritualidade’, conhecidas de todas as épocas e caracterizadas pelo vago e arbitrário. O que se pretende, pelo contrário, é encontrar na forma literária um novo rigor que permita à teologia prosseguir seu trabalho peculiar, numa época que não se parece nem com a da abstração nem com a do sistema. É evidente que o que está em causa é mais que um certo estilo, é uma preocupação dominante em recorrer à experiência cristã, a observação profunda dos intercâmbios incessantes entre essas experiência e a confissão de fé (apud, BARCELLOS, 2001, p. 57-58).

É relevante não abdicar de saber sob quais condições o discurso literário é adequado para expor, em seus textos, sentidos que são considerados pertencentes ao âmbito teológico. Sobre a questão, Barcellos esclarece, citando enunciação de Jean- Pierre Jossua:

Só se atinge o ponto essencial, a meu ver, se nos interrogarmos sobre o potencial *criador* de linguagem religiosa, que possui a literatura, e sobre sua capacidade autenticamente *teológica*, ou seja, sobre sua lucidez crítica acerca dessa criação. No empobrecimento, na repetitividade e até na insignificância da linguagem da fé – asfixia para os crentes, obstáculo a todo anúncio fecundo – como no aumento da consciência de seu anacronismo (perspectiva de historicidade: o *próprio* só pode se conservar se tornando *outro*), uma das vias de invenção decisiva parece abrir-se por um exame atento da literatura e em particular da poesia de nosso século (BARCELLOS, 2001, p. 58).

Diante do exposto, leva-se em conta, que a religião cristã pode encontrar na literatura autoridade para edificar o falar sobre Deus. No que confere aos poetas, Kuschel elucida a questão, ao reler a bíblia no ato dos apóstolos, cap. 17, único momento do Novo Testamento em que, ao menos, menciona-se o nome de poetas. “Pois é nele [Deus] que temos a vida, o movimento e o ser, como disseram alguns de vossos poetas: Pois nós somos de sua raça” (KUSCHEL, 1999, p. 229). Ao citar poetas, indica que Paulo os lia, e que eram religiosos, pois o discurso sobre Deus – “nós somos

da raça de Deus” (AT, 17, 28) – vindo de poetas, já aí podem ser considerados, talvez, os primórdios de vertente da teopoética. Deve-se, provavelmente, a este trecho bíblico participado por Paulo, um dos questionamentos de Kuschel: “O discurso adequado sobre Deus poderia ter por base os poetas?” E responde: “Eis, pois, o que se esconde por trás da palavra “teopoética”: não a procura por outra teologia, não a substituição do Deus de Jesus Cristo pelo dos diferentes poetas, mas a questão da *estilística de um discurso sobre Deus que seja atual e adequado*” (1999, p. 31, grifo original).

Na atualidade, o discurso adequado sobre Deus passa por um imbricamento entre teologia e literatura, pois ambas participam do processo interpretativo do mundo, cada qual com sua intensidade. A ocorrência do encontro implica no reconhecimento do viver humano e na dimensão aberta ao Transcendente, bem como do vislumbre artístico, pois, pela via da arte, a vida encontra máxima magnitude, e pela religião, o aparato espiritual, de maneira que toda a grande obra de arte – que leve em conta o ser humano e seus anseios – carrega em si muito do preceito teológico. Josef Kuschel chegou mesmo a afirmar, em *The Poet as Mirror* (1997), ao falar da teologia intercultural, que há um caráter transcendente para todas as grandes obras de arte sendo literárias ou não e, na esteira de Steiner, afirma, “in theological terms the great work of art is to be defined as an illumination of the mystery of human nature as an illumination of the mystery of the truth about human beings” (1997, p. 19). E, dirigindo-se ao próprio livro reforça o pensamento: “This book sets out to describe the tension between affirmation and criticism, between prophetic gestures and protesting refusal. It develops basic themes of an intercultural theology; it is an attempt to build a bridge from the world of poetry to the world of theology and vice versa” (ibid, p. 24). E completa: “This book, too, is written in awareness of this double existence which is an invitation to new ways of thinking, ways of thinking of faith in dialogue with the poets” (ibid, p.26).

É necessário, partindo do caráter intercultural teológico, ter ainda em consideração que a teologia, segundo as categorias aristotélicas, pode ser classificada como “ciência subalterna” (M.D. CHENU, 1957). Contudo, para São Tomás, a teologia não é só uma ciência “é também uma sabedoria que agrega como principal fonte a caridade que une o homem a Deus” (M. CORBIN, 1967, p. 321-366)⁵⁵. Não obstante,

⁵⁵ M. CORBIN. *La fonction et les principes de la théologie selon la Somme Théologique de Saint Thomas d' Aquin*. in: RSR, Julio-Setiembre de 1967.

segundo Gustavo Gutierrez, no rompimento entre teologia e espiritualidade⁵⁶, rompeu-se o equilíbrio que havia até então no panorama tomista entre teologia e ciência. “Esta noción de ciencia es, hoy, ambigua, porque no corresponde al sentido generalmente aceptado por la mentalidad moderna. Pero lo esencial en la obra de Tomás de Aquino es que la teología aparece como una disciplina intelectual, fruto del encuentro de la fe y razón” (GUTIERREZ, 1971, p. 19). Logo, a teologia pode ser uma reflexão sobre a fé de modo rigoroso, científico e racional, que carrega métodos próprios e leis específicas – também busca melhor compreensão da fé e da respectiva cientificidade – que agrega o ser humano e tudo o que lhe está ao redor, pois a teologia não se faz autonomamente à experiência humana e à cultura. Também é reflexão elucidante sobre a experiência de Deus, do ser humano e do universo, por isso, possibilitou a interpenetração teológica e literária permitindo à teologia ocasião para refletir e apresentar Deus; dessa forma não só no espaço eclesial, mas a partir do mundo.

Assim sendo, a teologia é necessária à fé, para que seja racional e seu discurso compatível com a razão. Mesmo que use “linguagens de empréstimo” não perde a similitude absoluta com o homem e a vida, pois se assim for, deixa de ser teologia.

Deste modo, parece que o papel da teologia de ordem pastoral, no Brasil foi – e é – o de repensar o modo de atuar a partir da história e das exigências concretas dos cristãos desfavorecidos. Por isso, se constitui em atualização do evangelho e severa crítica aos opressores pois, conforme registra Antonio Manzatto, na esteira de Hugo Assmann e Franz Hinkelammert,⁵⁷ se a teologia esquecer o “homem situado na história, esquecer a história humana, pode fazer com que a teologia torne-se uma simples “logologia” (MANZATTO, 1994, p. 40).

Joseph J. Van Den Besselaar⁵⁸ constata que “A literatura brasileira contribui para enriquecer os conhecimentos do homem brasileiro sobre sua problemática, suas aspirações, sua mentalidade, suas virtudes e seu defeitos, sem falar da satisfação estética que ela proporciona” (apud MANZATTO, 1994, p. 37). Assinala ainda que a literatura produzida no Brasil é “humanamente verdadeira” (ibid, p. 37). Desse modo, além de ter

⁵⁶ “En los primeros siglos de la Iglesia, lo que ahora llamamos teología estuvo estrechamente ligado a la vida espiritual”. Mas com o passar do tempo, no século XIV “se inicia una separación entre teólogos espirituales. (...) Aún hoy sufrimos de este divorcio, si bien es cierto que la renovación bíblica y la necesidad de reflexionar sobre la espiritualidad de los laicos, nos está dando esbozos de lo que puede considerarse una nueva teología espiritual” (GUTIERREZ, 1971, p. 17-18).

⁵⁷ Hugo Assmann e Franz Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. Vozes, São Paulo, 1989, p. 60ss.

⁵⁸ VAN DEN BESSELAAR, Joseph J. “Le Brésilien en quête de son identité dans sa littérature nationale”; in: *Cultures et développement*, vol. V, nº 1, 1973, p. 106.

papel fundamental na construção cultural, a literatura tem o papel importante na “humanização do homem”⁵⁹, assim como a teologia cristã produzida no Brasil.

De sorte que, a exemplo de Pedro Casaldáliga, em que o âmbito religioso se conecta ao artístico – na figura de artista/sacerdote – verifica-se maior intensidade em atender às questões últimas⁶⁰ das quais falou Tillich, pois – neste segmento, no Brasil – a literatura e a fala oratória sobre Deus tornaram-se aliadas, ambas com papel relevante na busca da identidade e da condição de melhoria social do povo brasileiro.

Em face à história de opressão, não só no Brasil, mas também na América Latina, a fé foi compreendida, além da devoção, como práxis libertadora – o discurso sobre Deus precisou se ajustar à realidade econômica, política e social no território latino americano – e passou a significar, iniludivelmente, compromisso concreto e criador a serviço da população desprovida de recursos, ou seja, a serviço do povo sem-terra, sem meios econômicos, sem dinheiro, sem estudo, porém cristão. Assim, diante da realidade dos desfavorecidos da América Latina, erigem-se as bases e o compromisso da Teologia da Libertação.

2.5 A poesia da liberdade

A Teopoética desenhada por Pedro Casaldáliga floresce no espaço da América Latina, na realidade brasileira, portanto, em espaço repleto de “vítimas subterrâneas”, para falar com Murilo Mendes⁶¹. Nesse sentido, a poesia de Casaldáliga é construída a partir da experiência do excluído, dos subalternos, em espaço onde “Deus não habita”. Realiza-se em situação em que o retrato alienante de Deus se alia à polivalência do poder. Não obstante, a teopoética entoada por Pedro Casaldáliga é busca por outro Deus; um Deus que se carece encontrar na imagem do Cristo. Instância que contribua com os decursos da libertação na história do povo brasileiro, em especial o povo da região do Araguaia. Assim sendo, é na poesia de resistência pela via da palavra – poesia

⁵⁹ Ver: CANDIDO, Antonio. “A literatura e a formação do homem”. in: *Ciência e cultura*. São Paulo. USP, 1972, p. 805.

⁶⁰ Embora Paul Tillich faça considerações sobre arte a partir da pintura, compreende-se inteligivelmente que tais considerações de Tillich apliquem-se a toda e qualquer arte, em especial à literatura. “Em níveis de Relação entre Religião e Arte, religião significa ser tocado pelas questões últimas, ter levantando a pergunta acerca do “ser ou não ser” em relação ao significado da própria existência e tendo os símbolos pelos quais a questão é respondida. Este é o mais amplo e mais básico conceito de religião” (TILLICH, Paul. *Textos Seleccionados*. Fonte Editorial. 2006, p. 33).

⁶¹ “Cristo subterrâneo”, do livro *Tempo Espanhol*, 1994, p. 619, do escritor brasileiro Murilo Mendes

e teologia – que Casaldáliga opera, aliado às lutas populares que principiam no espaço Araguaiano, como apresentado na primeira divisão deste estudo.

Com a emergência de resistência e de saber instituído, o papel da poesia elaborada por Casaldáliga se torna cada vez mais mediador entre os dois setores até aqui discutidos – literatura e religião. A poesia, desse modo, serve, além de revolta simbólica diante da crueza da vida, como afirmação religiosa e artística.

Para isso, abordar o envolvimento prático consciencial da escritura poética de Pedro Casaldáliga requer observar a ação segundo três modalidades de empreendimento:

- **Via Nocional:** visa a refletir sobre o conceito do reino de Deus para Casaldáliga;
- **Via Práxis:** busca especular como dizer ao desfavorecido que Deus o ama;
- **Via Teopoética da liberdade:** caminho que se refere à possibilidade de construção de uma teopoética social.

Em consequência, essas três vias desembocam em outra consideração necessária ao referido diálogo: o estudo das **faces de Deus** presentes na poética de Pedro Casaldáliga.

2.6 Via Nocional

Sendo uma das tarefas da Igreja Cristã dar continuidade à missão de Jesus na terra, para viver-se e anunciar-se o Evangelho entre os homens, há necessidade de se implementar testemunhas e instâncias religiosas que falem aos pares com fé e convicção. No caso específico, entende-se, pois, por testemunha religiosa personalidades que anunciem o evangelho da justiça e da fraternidade; que tenham ciência das injustiças e consciência da violência exercida sobre os menos favorecidos.

Várias personalidades⁶², historicamente, exerceram e se prestaram a tais vocações dentro do âmbito preceituoso da Igreja Católica, a principiar pela voz e atitude de fundamento – Jesus Cristo. No entanto, estando a instituição religiosa sujeita à história e condicionada à sociedade que, além de artefato da história lhe é constituinte, de modo geral, diversa ordem de sucessos contribuíram para que preceitos elevados e unicamente fraternos e assistenciais – a exercer plenamente a representação do modelo

⁶² Entre eles podem-se citar as figuras de São Francisco de Assis, Madre Teresa, Pe. Antonio Vieira, Pe. Anchieta, Irmã Dulce, etc.

crístico de exemplo e origem entre os homens – tomassem vulto no seio histórico e social da instituição religiosa. Em contrapartida, no dimanar do tempo, os sínodos buscaram, de certo modo, retomar o caminho da solidariedade e da aproximação aos elementos mais divinos e menos clericais, entendendo-se pelo termo, situação favorável ao clero, à Igreja na condição de orientador da vida social, mesmo entre leigos, ou na política⁶³.

Do investimento genérico ao de interesse particular, atente-se para o segmento abaixo, embora um tanto hesitante, mas alusivo ao fato, extraído do II Sínodo Ordinário dos Bispos (1971)⁶⁴:

La potencia del Espíritu, que resucitó a Cristo de entre los muertos, obra incesantemente en el mundo. El pueblo de Dios está allí presente, a través de los hijos generosos de la iglesia, en medio de los pobres y de quienes sufren opresión y persecución, viviendo en la propia carne y en el propio corazón la pasión de Cristo y dando testimonio de su resurrección (MUÑOZ, 1977, p. 148).

No que tange ao âmbito de bases pastorais, à medida que agentes se inserem no mundo popular, amplia-se possibilidade de consagrar o exercício de um evangelho mais dinâmico e verdadeiramente libertador de padecimentos. Deste modo, impulsiona a caridade e a solidariedade em dimensão mais próxima dos preceitos crísticos.

Assim, por Casaldàliga se constituir em agente pastoral e testemunha engajada com a causa de população menos favorecida, carrega nas devidas especialidades – poesia e teologia – ponto fundamental: o ser humano na história. De modo que o conceito de Reino de Deus para o sacerdote/poeta não ocorre sem antes passar pela figura singular do “povo” que, no entender de Casaldàliga, são “(...) aquelas categorias sociais marginalizadas, as etnias proibidas;” (1994, p. 90). Por experienciar tal sentimento e disposição, implementa sentido de espiritualidade – desde 1972 – até alcançar o que conceituou de realidade comunitária, na obra *Espiritualidad de la Liberación*

Cuanto más conscientemente vive y actúa una persona, cuanto más cultiva sus valores, su ideal, su mística, sus opciones profundas, su utopía... más espiritualidad tiene, más profundo y más rico es su hondón. Su espiritualidad será la talla de su propia humanidad (...) La

⁶³ <http://www.auletedigital.com.br/>

⁶⁴ Por meio do site do vaticano é possível ver os conteúdos discutidos em todos os sínodos seguintes, nos quais a igreja vai cada vez mais se identificando com a causa dos desfavorecidos. ver: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_po.htm

espiritualidad es patrimonio de todos los seres humanos. Más aún. **La espiritualidad es también una realidad comunitaria**; es como la conciencia y la motivación de un grupo, de un pueblo. Cada comunidad tiene su cultura y cada cultura tiene su espiritualidad (1992, p. 14, grifos nossos).

Visto que para Casaldàliga⁶⁵, pertencer à raça humana “Es asumir la propia libertad frente al misterio, al destino, al futuro; optar por un sentido ante la Historia, dar una respuesta personal a las cuestiones últimas de la existencia” (p. 19), em tal caso, comunga, inteiramente, com as reflexões de Gutierrez sobre o passar pelo homem para se alcançar Deus:

Se é necessário passar pelo homem para chegar a Deus, é igualmente certo que a “passagem” neste Deus gratuito me despoja, me desnuda, universaliza e torna gratuito meu amor pelos outros. Os dois movimentos se exigem dialeticamente, e convergem para uma síntese. Esta síntese realiza-se no Cristo; no Deus-homem reencontramos Deus e o homem (apud SAUVAGE, 2006, p. 129).

Nesse sentido, para acolher a ação salvadora de Deus faz-se necessário voltar-se ao homem e, para tanto, é necessário haver um encontro com o Deus histórico – um deambular pelo vale de Jaboque⁶⁶ – para que ocorra a possibilidade de confronto perante o mistério da existência:

Tiene que optar ineludiblemente por unos valores que den vertebración y consistencia a su vida. De una manera u otra ha de elegir un punto sobre el que construir y articular la composición de su conciencia, su toma de postura frente a la realidad, dentro de la historia. Es la opción fundamental. Y lo genuinamente religioso es esa profunda opción fundamental, esa humana profundidad, antes de todo dogma y de todo rito, de toda adscripción a una confesión determinada. Porque en esa opción fundamental la persona define qué valor coloca en el centro de su vida, cuál es su punto absoluto, cuál es su Dios, o su dios. El gran maestro Orígenes decía que «Dios es aquello que uno coloca por encima de todo lo demás» (CASALDALIGA, 1992, p.15).

Diante da contemplação do discurso de Pedro Casaldàliga podem-se entrever pontos capitais da convergência poética e sacerdotal.. Há textos que apregoam, primorosamente, o clamor elevado das causas **casaldalianas**, como – entre outros – “A

⁶⁵Na obra *Espiritualidad de la Liberación*, Casaldàliga questiona-se se, de fato, a espiritualidade é religiosa.

⁶⁶Jaboque significa: "lugar da travessia". Também está relacionado à luta ao esvaziamento e transbordamento por ser o lugar onde Jacó encontrou-se a si mesmo e com Deus (GN, 32).

missa da Terra sem males” e “A missa dos Quilombos”⁶⁷, produções que ainda hoje repercutem no Brasil e Espanha. Assim, às ações religiosas de Dom Pedro Casaldáliga soma-se a militância poética em favor dos esquecidos e ultrajados da sociedade. Pelos menos favorecidos, assume causas inquietantes, tornando-se estandarte da ação, pois é a partir da fé mais profunda no Reino de Deus, que estrutura a militância poética, política e humana.

Deste modo, todos os atos de Dom Pedro Casaldáliga se mostram como realizados por meio de gestos concretos e condizentes com a própria reflexão:

A solidariedade não é apenas um sentimento ou um festival ou um quadro na sala de jantar. É preciso dar e dar-se. Só é solidário aquele que sofre com os que sofrem, aquele que perde, a favor dos que nada têm, aquele que se arrisca com os que vivem enfrentando o risco diário da morte. (CASALDÁLIGA, apud, Cabestrero, 1994, p. 97).

Assim, é constante, nos textos de Casaldáliga o uso dos termos “solidariedade”, “justiça” e “paz”, uma vez que na concepção do sacerdote/poeta, não existe paz sem justiça, pois “A paz é, antes de tudo, um sinônimo da justiça. E é um sinônimo da solidariedade” (ibid, 1994, p. 98). Dado que sem a concretização das três instâncias referidas, não ocorra a concretização do Reino de Deus na terra – por isso servem prontamente às causas do Evangelho – só é possível para Casaldáliga uma visão celestial do Reino de Deus se for estabelecido Reino semelhante para os que sofrem a dura realidade do desamparo e abandono na terra, por isso a Igreja deve ser “Iglesia de Jesús, para nosotros, no puede ser otra cosa que vivir y luchar por la Causa de Jesús, por el Reino de Dios, es decir, por transformar este mundo acercándolo hacia la utopia que Dios mismo nos há propuesto para que la construyamos en la historia: el Reino de Dios, que es ”vida, verdad, justicia, paz, gracia, amor, reconciliación, perdón, conocimiento de Dios...” (CASALDÁLIGA, 1992, p. 126)⁶⁸.

Deus, presente na representação verbal destacada por Casaldáliga – solidariedade, paz e justiça – presentifica-se perante os desejos e as necessidades do povo:

⁶⁷ As duas missas foram motivos de escândalo no seio da Igreja Católica Conservadora, por muitos anos foi proibida a apresentação delas.

⁶⁸ Pedro CASALDÁLIGA y José María VIGIL, *Espiritualidad de la Liberación*, 1992. Editado mais de 20 vezes e traduzido para 5 idiomas. Também disponível em Servicios Koinonía: <http://servicioskoinonia.org> e também na «Página de Pedro Casaldáliga»: <http://servicioskoinonia.org/Casaldaliga>.

En los antiguos catecismos aprendíamos que Dios está en todas partes. Pero esa presencia de Dios fácilmente era imaginada como un Dios glorioso en el cielo y omnipresente en la tierra, Padre y juez dentro de cada uno de nosotros. Sin embargo, olvidábamos, fácilmente también, que Dios actúa en la marcha del pueblo, en el día a día de la historia, en las luchas y en las esperanzas de los pobres que buscan su liberación (CASALDÁLIGA, 1983, p. 83).

Por Deus, deste modo, se apresentar junto ao povo e não adiante dele – como também registra Dumas em “Uma teologia da realidade⁶⁹” – o exercício da fé e da poesia de Casaldáliga impetram códigos de argúcia que abraçam níveis significativos para libertar o homem de tudo o que o despersonaliza: a miséria, a ignorância, a fome – de justiça e física – dispondo luz sobre o pensamento de quem o lê⁷⁰. Desse modo, a visão nocional do poeta esclarece pontos e conecta ideias relevantes acerca do entendimento prático do Reino de Deus. Mesmo que o discurso nasça de determinado ponto de vista, manifesta-se em nome da sociedade, imprimindo nos respectivos escritos literariedade de específico enlevamento. Assim, ao observar-se o registro literário de Casaldáliga, poder-se-á entrever um encadeamento consciente entre arte, religião e política; uma vez que, além de objeto estético, é força atuante que se interroga sobre o sentido do homem na sociedade, sobre o sentido de Deus na terra, proporcionando, dessa maneira, uma ação ordenada para um fim estabelecido, ou seja, atira-se à práxis liberadora.

2.7 Via Práxis (Como falar ao marginalizado que Deus o ama?)

A partir do século XII, a vida espiritual que era mera contemplação em monastérios, caracterizada por total alheamento ao mundo exterior, passou a caminhar

⁶⁹ “*El espacio de Dios es el mundo, el secreto del mundo la presencia escondida de Dios. Jesus Cristo es la estructuración de este espacio y el nombre de este secreto*” (Une théologie de la réalité, Ginebra, 1968, p. 182, in; GUTIERREZ, Gustavo, *Teologia de la Liberación*, 1971)

⁷⁰ Antonio Candido afirma que o escritor depende do público, uma vez que “o escritor e obra constituem, pois, um par solidário funcionalmente vinculado ao público” (CANDIDO, 2000, p. 77). Sendo assim, o escritor desempenha um papel social que busca atender às expectativas do público que o lê, de forma que escritor e público mantenham diálogo pleno, pois conforme Candido, “a literatura é pois um sistema vivo de obras, agindo umas sobre as outras e sobre os leitores; e só vive na medida em que estes a vivem, decifrando-a, aceitando-a, deformando-a. A obra não é produto fixo, unívoco ante qualquer público; nem este é passivo, homogêneo, registrando uniformemente o seu efeito. São dois termos que atuam um sobre o outro, e aos quais se junta o autor, termo inicial desse processo de circulação literária para configurar a realidade da literatura atuando no tempo” (CANDIDO, 2002, p. 74).

seguindo engrenagem mais implicada – “contemplata aliis tradere⁷¹” – (transmitir o que foi contemplado) e – “in actione contemplativus” – (contemplar e agir).

Diversos fatores têm contribuído e alterado o campo religioso devido à análise dos sinais dos tempos e às exigências que vieram à baila na esfera cristã. Assim, para seguir novos preceitos exigiu-se além de uma teologia libertadora, uma espiritualidade libertadora, uma vez que se constituem como finalidades inseparáveis. Nesse sentido, reflete Casaldàliga na obra *Espiritualidad de la Liberación*:

la espiritualidad de la liberación quiere ser una espiritualidad del e/Espíritu mismo de Jesús (la ipsissima intentio Iesu). Trata de centrarse en el seguimiento de Jesús y en la prosecución de su misma lucha. No se centra en aspectos laterales del universo Cristiano (1992, p. 139).

De acordo com o sacerdote, a espiritualidade da libertação quer viver o mistério da encarnação de Deus localizando-se em, pelo menos, cinco condições indispensáveis:

1. En la realidad.

Su metodología siempre parte de la realidad, tratando de conocerla e interpretarla lo mejor posible. Sus vivencias están marcadas por ese «realismo» omnipresente. Y, en su acción, pretende siempre también volver a la realidad, para actuar sobre ella y transformarla. Hace de la realidad materia de experiencia de Dios.

2. En la Historia

La espiritualidad de la liberación escruta siempre los «signos de los tiempos», la «hora», el «kairós», el «hoy de Dios» y el hoy humano. Está atenta a la coyuntura. Trata de captar y de vivir los procesos históricos.

3. En el lugar: el Continente:

Es la espiritualidad más «latinoamericana»; no porque no haya otras en el Continente, sino porque ella ha nacido aquí, y es la que con más veracidad asume la identidad, los desafíos y las esperanzas del Continente. Es por eso también la que más reivindica la autoctonía y la alteridad de nuestros Pueblos y de nuestras Iglesias.

4. En los pobres:

⁷¹ Para discussão mais completa sobre o referido conceito ver: M. GIULIANI. *Trouver Dieu en toutes choses en Christus*, abril 1955, p.172. Na América Latina ver: BOFF, L. *Contemplativus in liberatione*, In: «Christus» 529 (1979) 64-68; *Contemplativos en la liberación*, en *Fe en la periferia del mundo*, Sal e Terra, Santander 1981, p. 209-220.

Está marcada decisivamente por los pobres, asume su Causa, comparte sus luchas, y los eleva a la condición de sujetos y protagonistas en la Sociedad y en la Iglesia. Se conduce norteadada por la opción por los pobres, por la lógica de las mayorías. Y ante cada nueva situación se pregunta para ser fiel: ¿qué dice el Evangelio?, ¿cómo quedan los pobres? Los pobres son su «lugar social», porque son el lugar social más universal y discernidor, porque son el lugar social mayoritario de América Latina y porque son el lugar social salvífico del Evangelio.

5. En la política:

Como consecuencia de su reinocentrismo, la espiritualidad de la liberación se inscribe en el marco de una lectura también histórica y política del Evangelio y de la Iglesia. Concibe la vida del ser humano como un llamado a construir en la Historia la Utopía que Dios nos ha revelado en Jesús: el Reino (p. 140).

A junção desses requisitos, se intercalados ao âmbito literário e religioso, leva, inelutavelmente, à práxis que, conforme Casaldáliga, é característica do pensamento moderno, mas também o é da espiritualidade da libertação com objetivos traçados:

Su objetivo último es que llegue el Reino, es decir, la gradual transformación de la realidad histórica total, por una praxis integral, siempre hacia la Utopía querida por Dios mismo. Más allá del influjo del pensamiento moderno, para la espiritualidad de la liberación la praxis es herencia de familia, desde las acciones liberadoras de Dios y las reivindicaciones de los profetas del Antiguo Testamento, hasta la actuación de los mártires y militantes de nuestra América, pasando por la vida entera de Jesús de Nazaret. La injusticia oculta la verdad y hace la mentira. La verdad cristiana «se hace», en la caridad. Seguir a Jesús es «practicarlo» (1992, p. 141).

Deste modo, a literatura, produzida por artistas cristãos conduzidos pelos sinais de exigência da história, mostra-se mais compromissada e repleta de atitudes e posturas deliberadas diante da existência e das causas abrangidas, de maneira que determina novo *Status Confessionis* para o cristianismo por meio da arte, ou seja, através da práxis professaram-se novamente as verdades da fé.

Com específico modo de comungar a fé, Casaldáliga, preocupado com o nível de recepção e educação da população simples e semi-analfabeta da prelazia, estudou temas básicos da vida e da fé da população local e personalizou “folhetos” – espécie de catecismo – visando a facilitar o acesso da população aos registros do Reino de Deus. Assim, o folheto se constituía em “una cartilla pastoral, simple, directa, básica. Lo substancial de nuestra fe, dicho según la vida u el aire de nuestro pueblo (1983, p. 87).

Preliminarmente, os folhetos circularam apenas nos limites da prelazia, sendo depois impressos pela editora Vozes e distribuídos em todo território nacional, na Coleção “de base para a base”. Dessa maneira, por meio de escritos simples e inteligíveis, ocorre, de algum modo, a práxis através do entendimento do que se lê; fortalecendo assim a retomada de consciência da dignidade humana.

Observa-se em Dom Pedro Casaldáliga nítida preocupação em tornar as palavras vivas, apropriadas e inteligíveis aos fiéis diretamente implicados, uma vez que é para tal categoria de receptores que se dirige. Por isso, a escritura do bispo perpassa e se mostra como materialização consequente da experiência vivenciada: humanidade, religiosidade, consciência social e política. Deste modo, a práxis poética que devota ao campo, não só interpreta as escrituras sagradas à devida maneira, mas anuncia o amor de Deus inspirado na poesia; fato que pode aproximá-lo ao exercício poético e libertador experienciado por San Juan de la Cruz:

Juan de la Cruz afirma que intenta aproximarse a los temas recordados a partir de la experiencia y de la ciencia, pero sobre todo, como dice bellamente «arrimándonos a la Escritura». El resultado es poesía en verso o en prosa. Y la poesía es sin duda el más grande don humano que una persona puede recibir. ¿Cómo hablar del amor sin poesía? El amor es el que ha inspirado siempre la poesía. Nosotros, desde este continente marcado por la muerte injusta y prematura, también pensamos que la experiencia es condición para poder hablar de Dios y decirle al pobre: «Dios te ama». Se trata de la experiencia del misterio de Dios (epílogo escrito por Gutierrez no livro *Espiritualidade de la Liberación* de Casaldáliga).

Em Casaldáliga, depara-se com figura artístico-religiosa que – por intermédio da própria ação – implementa o fazer poético como leitura da história, da esperança e da religiosidade inata do povo. Assim, o comprometimento de Casaldáliga com os menos favorecidos é-lhe empenho iluminado. Não idealiza o homem necessitado, mas posta-se ao lado dele, sombra-sobre-sombra. Caso contrário, a causa que lhe movimenta o espírito findar-se-ia em mera idolatria ao pobre, sem concretizar-se como a devida primordialidade. Portanto, vêem-se em Casaldáliga atitudes que encontram eco nas apregoações de Gutierrez, ao mencionar que a solidariedade não esclarecida pode transformar-se em ídolo:

(...) la idealización del pobre que algunos hacen en América Latina como si tuvieran que demostrar ante ellos mismos y ante los demás que todo pobre es bueno, generoso, religioso y que por esa razón hay que

estar comprometidos con él. No obstante, los pobres son seres humanos atravesados por la gracia y el pecado como cualquier otro ser humano: idealizar al pobre no conduce a su liberación. La razón de nuestro compromiso con el pobre no es porque los pobres sean necesariamente buenos, sino porque Dios es bueno. Como es normal, entre los pobres hay de todo. El pobre y la pobreza pueden convertirse en un hilo sutil que nos amarre a un tipo de idolatria (apud, CASALDÁLIGA, 1992, p. 144).

Deste modo, o como falar ao menos favorecido que Deus o ama, também operacionaliza-se em Casaldáliga pelos auspícios da poesia encantada pelos elementos que a realidade circunstancial lhe disponibiliza.

Assim, a práxis de Dom Pedro Casaldáliga permite impulso acionário/religioso – não apenas de ordem numinosa – mas também como investida poético-religiosa, socialmente responsável. Ou seja, parece vivenciar e ampliar o estado que Vicent Buckley denomina de *sacralizing act*⁷², pois o ato do fazer poético, além de revelar o sagrado, revela também o desempenho social e a respectiva sociedade nele inserida.

2.8 Via Teopoética da liberdade

Em linhas gerais, sempre houve dificuldade na relação do *homo religiosus* com o deambular da história, uma vez que é também, da mesma forma, *homo sapiens*⁷³ e *homo faber*, e na história da humanidade, como se sabe, de um modo ou de outro, nas grandes civilizações a religião sempre se fez presente. Desse modo, o *homo religiosus* atravessa por completo a história da humanidade e, por sua natureza religiosa, traz em si sede de infinito e desejo de luz e de verdade. Talvez, por isso, o escritor religioso, ao agir por meio da práxis, atribui aos discursos um estatuto característico, ou seja, referencia o que carece de crença, mas também exprime a necessidade de ação – no momento em que ocorre – em prol de salvação/libertação dos necessitados.

Nesses termos, é por meio da condição religiosa, indubitavelmente, que a estrutura mediadora da poesia de Casaldáliga encontra significação poética. O modelo

⁷² Buckley registra: “religious impulse persists in a remarkable and perhaps astonishing way in poetry so that even within desacralized society like our own, there are some poets who, as a mode of life, concern themselves with estimating, defining, and recreating manifestations of the sacred” (BUCKLEY, 1968, p. 17, 20).

⁷³Bento XVI realizou grandíloquo discurso sobre esse assunto em 11/05/2010. Ver: <http://www.derradeirasgracas.com/3.%20Papa%20Bento%20XVI/A%20Oração%20é%20abertura%20e%20elevação%20do%20coração%20a%20DEUS.%20%20.html>

poético investido supõe bipartição de sentido no confronto entre o mundo Numinoso e o mundo do Homem. Ainda que em certos aspectos possa parecer apenas como um dado posicional de Deus e do homem no mundo, a partição não está isenta de projeções em várias outras instâncias, tais como: política, social, econômica, educacional. Essas categorias, juntas, descobrem-se como “missão profética”: a missão tem por meta, de um lado, moldar o discurso poético religioso e, por outro, conferir-lhe justificação social sempre renovada.

Rubem Alves ao ponderar sobre a figura do profeta em *O que é Religião?*, afiança que:

(...) pouco ou nada se preocupavam com aquilo que vulgarmente consideramos como propriamente pertencendo ao círculo do sagrado: o cultivo das experiências místicas, das atitudes piedosas e das celebrações cerimoniais está praticamente ausente do âmbito dos seus interesses. Na verdade, boa parte de sua pregação era tomada pelo ataque às práticas religiosas dominantes em seus dias, patrocinadas e celebradas pela classe sacerdotal. E isto porque eles entendiam que o sagrado, a que davam o nome de vontade de Deus, tinha a ver fundamentalmente com a *justiça e a misericórdia*. Em suas bocas tais palavras tinham um sentido político e social que todos entendiam. Para se compreender o que diziam não era necessário ser filósofo ou teólogo. Sua pregação estava colada à situação dos homens comuns (1984, p. 103, grifos originais).

De modo que, muitos séculos antes de Cristo, houve, a partir dos profetas hebreus, um novo modelo da antiga religião hebraica, dotado de natureza ética e política, conduzindo as relações entre o Divino e o humano para um nível de paridade. Essa quimera tem início bem remoto, já em Amós asseverava o profeta, “abomino e desprezo vossas celebrações solenes. Corra, porém, a justiça como um ribeiro impetuoso...” (Amós, 5, 24). Com a mesma consignação avista-se em Ezequiel semelhante realce: “desviaram o meu povo, dizendo: Paz; e não há paz; e quando se edifica uma parede, eis que a rebocam de argamassa fraca; dize aos que a rebocam de argamassa fraca que ela cairá. Sobrevirá forte chuva, grandes pedras de saraiva cairão, e um vento tempestuoso a fenderá” (Ezequiel 13.10-11)⁷⁴. Os profetas, como visto, clamavam a favor do povo, apresentavam uma atitude comprometida e exaltada, pois, conforme Gibellini em *Teologia do século XX*, os profetas “não possuíam nenhuma

⁷⁴ No âmbito profético, a literatura pode ser dividida de várias maneiras. A mais comum entre os Cristãos é a divisão em profetas maiores e profetas menores. Não por nível de importância, mas simplesmente pela proporção dos escritos atribuídos a eles. Os profetas maiores são quatro: Isaías, Jeremias (que também escreveu Lamentações), Ezequiel, Daniel. Os menores são doze: Oséias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias.

‘idéia’ de Deus, mas compreendiam a si mesmos e ao povo na ‘situação de Deus’, que eles chamavam de *phátos* de Deus. A profecia (...) não é previsão de futuro, e sim o olhar voltado para o *páthos* atual de Deus, para seu sofrimento pela infidelidade de Israel (GIBELLINI, 2002, p. 295)⁷⁵. Esse é um dos principais desafios da teologia atual, pois ela será realmente indispensável, quando além de compreender a verdadeira inspiração divina, conseguir conciliar a poesia que emana da religião e do povo.

Rubem Alves sustenta que os profetas foram os primeiros a compreender a ambivalência da religião (1983, p. 107). Assegura ainda que a religião “pode ser usada para iluminar ou para cegar, para fazer voar ou paralisar, para dar coragem ou atemorizar, para libertar ou escravizar” (ibid, p. 106). Daí a necessidade da poética de Casaldáliga passar pelo vaticínio, indicando assim, notável aspecto de fazer teopoética. A poesia de Casaldáliga exige que o futuro não seja mera continuação do presente; deste modo, sugere reencontrar – pelo verbo artisticamente motivado – o mundo dos antigos profetas hebreus onde Deus estava unido, por fundamento, à justiça e à misericórdia:

Al acecho del Reino diferente,
voy amando las cosas y la gente,
ciudadano de todo y extranjero.

Y me llama Tu paz como un abismo
Mientras cruzo las sobras, guerrillero
Del Mundo, de la Iglesia y del mí mismo⁷⁶.

A poesia de Pedro Casaldáliga não é pura e simples transposição da problemática social e metafísica; quer dizer, não se satisfaz em apenas versificar os problemas sociais e projetar o Divino. Ao contrário, tal investimento poético elabora um universo de linguagens sociais, políticas e transcendentais, afirmando-se autônoma no campo humano, pois afasta-se de mero artifício doutrinário. Assim, manifesta-se a partir do conhecimento empírico, opera com dados reais, afinando-se ao trabalho e ao funcionamento formal da linguagem esteticamente concebida. No que tange aos elementos de natureza transcendental, se propõe humanizar o cosmo, o lugar sagrado, especialmente a fim de se apropriar da eternidade do mundo e da natureza. Desse modo, delibera uma luta contra as normas impostas e, a partir de então, permite o arraigamento do homem ou Deus em contextos inéditos⁷⁷.

⁷⁵ GIBELLINI Rosino. *A teologia do século XX*. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2002.

⁷⁶ CASALDÁLIGA, Pedro. *Êxodo*. 1996, p. 26.

⁷⁷ O terceiro poema do primeiro capítulo, “Dios na fariñera” é um exemplo.

Sem embargo, o poeta Casaldàliga associa literatura, teologia e sociologia uma vez que para falar de Deus é necessário apreender o homem, conforme proposição de Gesché⁷⁸, ao – com restrições – buscar aproximação da teologia à antropologia (2003, p. 29); bem como ao pensamento de Gutierrez (SAUVAGE, 2006, p. 128-129). Deste modo, é razoável afirmar que a literatura de ação, carece da sociologia para incrementar, com maior potencialidade, o respectivo papel no espaço social. É nessa singularidade de ação que se constroi a poesia de Casaldàliga, sedimentada numa compreensão profunda das relações políticas, sociais, religiosas e culturais, assumindo um papel que legitima a prática de ser poeta, profeta e visionário.

Há, talvez, por revestir-se também da condição de profeta e visionário, uma sucessão de situações, dentro da teopoética de Casaldàliga, que aponta diretamente para experiência catártica na vivência delas. Assim, apreendê-la intelectualmente requer expansão a senti-la em autenticidade, pois os elementos poéticos agrupam-se em consistência mestra: o homem esquecido e deixado sem ensejo no mundo. Nesse sentido, Casaldàliga afasta-se de expressão utópica. Ao elevar a linguagem à condição de essencialidade, propicia e vive em si as próprias situações poéticas que articula. No que se refere ao conteúdo, confere vasta expressão à dimensão humana e devidas intercalações; e à dimensão divina e respectivos mistérios e religiosidade. No tocante ao substrato formal, organiza satisfatoriamente o desenho poético, aproximando-se à tese de Hans Urs von Balthasar – importante teólogo suíço do século XX –, que na obra *Glória: Uma Estética Teológica*, baseia o pensamento em três contextos transcendentais do ser: A Beleza (*Herrlichkeit*), Deus (*Theodramatik*) e a Verdade (*Theologik*), afirmando que a teologia ocidental deu ênfase apenas às ideias de verdade e bem, e negligenciou a de beleza, por isso, elabora uma teologia de equilíbrio – reequilibrando os três expoentes da filosofia clássica, devolvendo à estética o lugar que lhe cabe ao lado da ética e da lógica, levando-o a afirmar que “o próprio ser cristão é, de fato, forma. E como não seria, se é graça, possibilidade de existência aberta para nós pelo Deus que nos justifica, pelo Deus feito homem que nos redime?” (BALTHASAR, 1985, p.19)⁷⁹. É também nesse veio que opera o fazer poético de Casaldàliga. Um fazer poético que não estremece diante da beleza, que não receia que a estética enfraqueça a

⁷⁸ *O Ser Humano*, São Paulo- Paulinas 2003. Ver também “La théologie dans le temps de l’homme. Littérature et Révélation” in: Jacques Vermeylen (dir.): *Cultures et théologies en Europe : jalons pour un dialogue* (1995).

⁷⁹ BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria: una estetica teologica*. V. I: La percezione della forma. Milão: Jaca Book, 1985.

exatidão ética, que a beleza torne as pessoas insensíveis ao sofrimento apresentado em sua poesia, que o transcendente se anule diante da beleza, pois:

Podemos dizer que a beleza não é apenas uma categoria estética como também uma categoria metafísica. Se o homem recebe algo em si de maneira integral, isto é beleza (...) Na vida tudo que é harmonioso é beleza... A beleza é o propósito final da vida humana e da vida do mundo. (...) O Reino de Deus só pode ser pensado como um reino de beleza. A transfiguração do mundo é um fenômeno de beleza. *E toda a beleza no mundo é ou uma lembrança do paraíso ou uma profecia de um mundo tranfigurado* (BERDYAEV, apud Alves R., p. 125, grifos originais).

Então, a tríade – religião, beleza e realidade – emerge da textura poética de Casaldàliga, uma vez que figura como profeta, poeta e revolucionário, conduzindo, assim, ao chamamento da teopoética da liberdade. A religião, na poética de Casaldàliga, não se obnubila diante da beleza estética da poesia, tampouco a beleza se liquida diante da realidade apresentada em versos nos textos do poeta religioso. Dessa forma, nenhuma intervenção alheia poderia arrancá-las da interpenetração a que se entregam.

2.9 As faces de Deus na poética de Casaldàliga

Todas as grandes obras literárias registraram a marca da liberdade, e as grandes teologias sempre estiverem impregnadas de valor missionário e de liberdade. Neste sentido teológico esclarece Antonio Magalhães:

Todas as grandes teologias foram querigmáticas e imbuídas de um espírito de missão. Isso está inscrito na própria arqueologia religiosa da tradição judaico-cristã e tem no paradigma do Êxodo, o seu mais contundente exemplo, entendido não somente como *carta magna* dos movimentos cristãos por liberdade, como postulado de um projeto de libertação, como paradigma teológico de sublevação dos oprimidos, (...) (2000, p. 188-189).

Assim, afirmar que a teologia cuidou apenas do aparato eclesial e de interesses próprios seria ter um sutil olhar da tradição da teologia. E foi devido a essa tradição que a “natural tarefa da teologia sempre a impediu de ser um mero logocentrismo eclesiástico” (ibid, 189).

Magalhães, ao discorrer sobre o método que se mostra para a leitura teológica de obras literárias, sugere que o texto literário, sendo visto como amostra e interpretação da realidade humana, não é possuidor integral de **consistência teológica**, porém, de forma alguma lhe pode ser negado o **valor teológico** que possui. Sobre tal inquirição, Magalhães constata que a diferença entre a consistência teológica e o valor teológico não é apenas didática, mas está na própria alma desse método: “À literatura é concedido o valor teológico porque ela pode apresentar possibilidade de compreensão do mundo no qual a teologia deseja se encarnar, mas nela não é reconhecida uma consistência teológica, porque não apresenta nada que altere o percurso divino e revelatório da encarnação” (2000, p. 190). É importante que se diga que em uma – teologia – encontra-se valor teológico imanente; enquanto na outra – literatura – existe o artefato a ser lido com olhar teológico. Porém, apesar de ser uma trilha afável, se vista desse modo, é necessário cautela para não haver desordem de entendimento na relação entre literatura/teologia, ou seja, ter precaução para não se ter uma visão obnublada ao conceituar se determinado texto literário é portador ou não de teor teológico: “A menção de Deus, Cristo ou a Igreja num texto não significa automaticamente que ali se trata de teologia, assim como também não é a mera rima que constitui o poema” (ibid, p. 195). Algo, também dispensável para que seja considerada reflexão teológica no texto literário é “a existência de uma fé publicamente cristã por parte do autor ou da autora do texto da literatura em questão. Uma ironia para a teologia é que quem primeiro recebeu o título de teólogo na história do Ocidente, segundo relato e crítica de Platão, foi um poeta” (ibid, p. 195). Mas, certamente, também não será esse o critério de reconhecimento para que a leitura da obra literária seja considerada teológica. Por isso, deve-se atenção aos poemas de Casaldàliga, pois a forma como se cristalizou a respectiva poesia conduz ao estabelecimento dinâmico de consensos teológicos entrelaçados à arte poética. Mas pontualiza também um fazer estrito e completamente autônomo, não se prestando muitas vezes à veiculação de nenhum sistema de ideias religiosas.

O estabelecimento da **consistência teológica** no fazer poético de Casaldàliga é fulgente, porque, a partir da tentativa de se trabalhar teologia por meio da arte, renovaram-se, assim, as expressões das verdades da realidade humana e teológicas, até então limitadas ao campo teológico, e a floradas apenas no âmbito da literatura. Assim sendo, não é escuso alegar o despontar de outro *status* em teologia: a teopoética da liberdade. É mister reconhecer que grande parte do que é dito sobre Deus na poética

casaldaliana participa de um discurso interligado às diferentes categorias das experiências e das ciências humanas mantendo-se assim a capacidade de atingir determinada expectativa na vida dos indivíduos. Em todos os meios utilizados na poética casaldaliana, atrela-se à denominação de teopoeta da liberdade, porque além de não assentar a realidade humana somente no âmbito da fé, acende a centelha do transcendente nos indivíduos que passam a descobrir – pelo veio poético-ecclesial a capacidade de lutar e ser livre. As formas de apropriação que se podem fazer a partir da poesia de Casaldàliga poderiam ser tão-somente, um importante meio de abrigo e transmissão de apólogos e subsídios da religiosidade cristã, todavia, vão além desse espaço: exigem pela manifestação artística austeridade intensa de libertação em socorro dos oprimidos. Por isso, sem embargo, as faces de Deus esplendem humanidade, revolução e liberdade.

Deste modo, os pressupostos teológicos que se trouxe nesta etapa se constituem em uma organização única, na qual não se pode prescindir de nenhum fundamento, sob pena de afetar a razão de ser do fazer poético e teológico de Casaldàliga.

À medida que o conceito nocional do Reino de Deus, para Pedro Casaldàliga, reúne homem, comunhão e liberdade, o labor teológico/poético torna-se fecundo e capaz de agrupar fé e poesia frente à proposta da revelação do reino de Deus: na concepção do poeta do Araguaia é, sem dúvida, um convite a manumitir-se, já que o fazer poético e o ato de fé possuem ensejos libertadores diante da Revelação, proporcionando, assim, visão **consciente, comprometida e experienciada** de uma das faces de Deus.

Pela práxis, a poesia de Casaldàliga vislumbra outra face de Deus, pois, para o poeta catalão, não se pode conhecer a Deus sem a atitude prática, porque há um vínculo imprescindível entre o crer e o amar⁸⁰; por esse modo almeja-se a comunhão com Deus através do homem. A poesia presente na ação missionária de Pedro Casaldàliga advém de uma profunda intimidade com Deus e diálogo atento e intenso consigo mesmo, com os marginalizados e com o mundo. Em consonância a tal experiência, o sacerdote convoca e conduz o fazer artístico inspirado na realidade que ele mesmo vivencia. É neste sentido, que por meio de Pedro Casaldàliga se entende fé e poesia como práxis, pois não são formas de princípios passivos sobre os quais projetam-se valores

⁸⁰ A melhor visão sobre o crer e amar encontra-se na Bíblia, são as cartas joaninas: Cf. 1 Jo 3,16-18; 1Jo 4,7-8.

religiosos, mas sim, alcança-se uma das faces de Deus como abrigo do **princípio ativo, da ação prática e dialógica entre teologia, literatura, Deus e o homem.**

Sabe-se que qualquer obra literária participa de alguma forma, da conversação do mundo, assim, por meio da teopoética da liberdade apresentada por Pedro, abre-se um elo da cadeia da enorme conversação que se pode, grosso modo, chamar de civilização. Esse elo tem, pelo menos, dois aspectos basilares: um diz respeito à forma que a mensagem poética de Casaldáliga toma, isto é, a linguagem religiosa. O outro trata da excessiva proximidade com os protagonistas do discurso poético, ou seja, o material artístico utilizado por Casaldáliga. Ambos os aspectos não são circunstâncias fortuitas, mas dados fundamentais da sua mensagem, pois pelo meio da linguagem religiosa estende-se o conceito de epifania (revelação/, desvendamento), tão caro à tradição teológica. Desse modo, os textos de Casaldáliga erigem-se como (re)criadores de esperança e força de mudança diante da adversidade da vida. Quanto ao material poético utilizado, não ascende a um Deus invasor e distante, tampouco um Deus romântico, mas sim um Deus com face **poética, libertadora e participativa na história do povo.** Um Deus com a face **real da população**, a mesma que também é matéria poética e que Casaldáliga busca aproximar o quanto possível da Revelação, ou seja, do desvelamento do mundo.

A trajetória dialogal e processual ao encontro das faces de Deus na poética de Casaldáliga sugere configurar-se numa busca para apresentar a maneira hodierna e livre de fazer teologia por meio da expressão poética – ou vice-versa –; evidenciando assim, fluxograma a partir das dores e desesperança da sociedade. É, portanto, no espaço em que opera a ação de fé de Casaldáliga que se sugere revelar-se – por meio de retórica poética e religiosa/teológica – as faces de Deus a partir de intrínseca visão libertária.

3. INTERDEPENDÊNCIA POÉTICA E RELIGIOSA

3.1 Primeiros passos

Somos a solidão que suportamos,/Que acolhemos,/Que partilhamos, Que transcendemos. (CASALDÁLIGA, 2006).

O primeiro livro de poesia de Pedro Casaldáliga – *Palavra Ungida*⁸¹ – ocorre simultaneamente à respectiva ordenação sacerdotal e remonta ao ano de 1952, com edição em 1965. São poemas dedicados especialmente ao motivo mariano. Neste mesmo ano, vem a lume o livro – também mariano – *Nuestra señora del Siglo XX*. Logo após, o poeta publica *Llena de Dios y de los hombres* (1969), contendo poemas bíblicos e sociais. Entretanto, é no Brasil que a missão poética toma nova estrutura; assim, os motivos poemáticos mudam conforme pede o momento. O próprio poeta assume o fato no primeiro livro lançado no Brasil, *Clamor Elemental* (1971): “Penso que o clamor elementar deste livro não seja menos espiritual do que aquela palavra primeira; ao mesmo tempo que é mais cristamente humano, mais terrestre, mais de quem vive entre homens – que, por acréscimo, são pobres – e entre animais e plantas e rios; e caminha ainda” (CASALDÁLIGA, 1971, p. 5). Posteriormente, surgem livros de extrema importância poética e social como *Tierra Nuestra Libertad*, prefaciado pelo sacerdote poeta Ernesto Gadernal, candidato ao Nobel da Literatura em 2005, lançado na Argentina no ano de 1974, com poemas reunidos de épocas distintas. São publicados, também, os livros *Antologia Retirante* (1978), *Cantigas Menores* (1979), *Cuia de Gedeão* (1982), *Águas do Tempo* (1989), *Todavía estas Palabras* (1989), *Sonetos Neobíblicos Precisamente* (1996) etc. São poemas assentados em contextos que constituem avaliação interpretativa da história da América Latina, tendo por base vencidos, marginalizados, pobres, negros, índios, avistados à luz da Teologia da Libertação, tão ricamente cultivada na poesia de Casaldáliga.

Uma vez delineada, ainda que sumariamente, parte da produção poética de Casaldáliga, o critério utilizado para a escolha dos poemas a serem investigados neste presente estudo norteou-se a partir das vias de averiguações discriminadas no capítulo anterior: vias nocional, práxis, teopoética e faces de Deus; uma vez que, por elas, faz-se possível ingressar no universo ideológico e místico do poeta missionário, permitindo assim o gênio criativo na produção de versos que entoam, por meio da linguagem esteticamente instituída, convergência de signos acoplados, de modo íntegro, à ordem humana, mística, poética e teológica.

Após a leitura da obra poética de Pedro Casaldáliga, decidiu-se também por selecionar um conjunto de textos que se mostrasse significativo para a compreensão

⁸¹ Livro editado pelo Centro de Teologia Claretiano de Zafra, na Espanha. Pode ser encontrado apenas na página de Pedro Casaldáliga, uma vez que está completamente esgotado. <http://www.uca.edu.ni/koinonia/Pedro/palabra.htm>.

estrutural da referida produção. Deste modo, todos os poemas escolhidos vão, cada um à devida maneira, assinalar o crescimento e o entrelaçamento da escrita poética e teológica do escritor/sacerdote Casaldàliga, ocasionando assim, a possibilidade de apreciar as características do poeta, do profeta e do religioso por meio do lirismo; de denúncias e lutas; da consciência da efemeridade; da solidão poética; da morte; da melancolia; da preocupação com temas universais; da reflexão filosófica e sociológica. Esse inventário de reflexões é motivo que se liga a um fim único, pacientemente tecido pelo poeta e pelo teólogo: o falar de Deus por meio da poesia, da expressão poética a partir da realidade mais cruel; e evangelização lúcida diante do Mistério e da Revelação.

Não será priorizada a análise da estrutura formal dos poemas refletidos aqui; a métrica, o ritmo, técnicas e recursos utilizados para que o poeta alcance o objetivo. Mas sim, concentração acerca da essência dos versos casaldalianos e a ligação com a teologia empregada na produção de tais versos.

O poeta Casaldàliga sugere imprimir à atividade poética a probabilidade de uma teopoética singular que parte, sobretudo de Deus, mas também do sofrimento, da aflição e da resistência. Ao versificar “Deus”, Casaldàliga substitui um reino alegórico do céu pela esperança e luta cotidianas dos seres humanos esquecidos e lançados à aparente própria sorte. Para o sacerdote/poeta a injustiça e o sofrimento – que acomete os menos favorecidos – transformam-se em potencialidades poéticas capazes de gerar consciência de dado labor artístico que não apenas embeleza a vida, mas engendra percepções da angústia do existir e da carência de sempre se debelar; uma vez que a arte poética – no caso presente – além de expressão do sofrimento, é também consciência da realidade humana no mundo. Em Casaldàliga a consciência artística é nomeadamente a do doloroso mundo social que fere o povo oprimido. Por isso, o labor artístico é acompanhado de um devir textual em mudança contínua, conforme a exigência do momento concordando assim, com a tese de Octavio Paz em “La consagración del instante”, no livro *El arco y la lira* (1986, p. 190)⁸².

Ao analisar os textos do bispo/poeta, deve-se, indubitavelmente, abandonar pré-certezas a fim de vislumbrar a configuração do mundo a partir da visão religiosa e poética de Casaldàliga, circunscrita ao germe do mais legítimo sentimento, onde há a convicção de que, por detrás de acontecimentos aparentes, existe um mundo íntegro

⁸² “Y lo que hace instante al instante, tiempo al tiempo, es el hombre que se funde con ellos para hacerlos únicos y absolutos. La historia es gesta, acto heróico, conjunto de instantes significativos porque el hombre hace de cada instante algo autosuficiente y separa así al hoy del ayer” (1986, p. 190).

com Presença paterna apreciando o ser humano. É muito provável que a confiança no Mistério conduza o poeta a se ver no outro. Tal confiança no “transcendente” culmina em ação poética e social, pois, a partir desses setores erige o caráter místico da compaixão. Assim conduzido – ao princípio de coletividade – encaminha-se em direção à unidade do ser humano⁸³. A busca da unidade, portanto, é uma das âncoras da poética religiosa de Casaldàliga e, também, o esteio da revolta quando a percebe escassa, pois para Casaldàliga o risco ao lado da esperança é preferível à certeza a par de um mundo desumano e sem sentido.

3.2 Via Nocional

3.2.1 Terra: exílio do reino de Deus

Ao refletir sobre a linguagem poética, Octavio Paz, em obra já citada, destaca:

El lenguaje que alimenta al poema no es, al fin de cuentas, sino historia, nombre de esto o aquello, referencia y cuyo sentindo se agota con el de su personaje central: un hombre o un grupo de hombres. Al mismo tiempo, todo ese, conjunto de palabras, objetos, circunstancias y hombres que consituyen una historia arranca de un principio, esto es, de una palabra que lo funda y le otorga sentido (1986, p. 186).

A partir de tal proposição, inicia-se o tratamento analítico desta vertente com observações sobre o poema “Maldita sea la Cruz”, constante do livro *Todavía estas palabras*⁸⁴ (1990). Aparentemente, de modo inusitado, o leitor se depara com:

Maldita sea la cruz
que cargamos sin amor
como una fatal herencia.
Maldita sea la cruz
que echamos sobre los hombros
de los hermanos pequeños.

O poeta teólogo, neste poema, sugere partir não do envolvimento com divindades e monumentos consagrados pela ideologia cristã. Seleciona um deles e não o apresenta como símbolo de martírio e redenção, mas como peso acerca da existência

⁸³ Nietzsche denomina a unidade do ser humano como evangelho da harmonia universal. Ver: NIETZSCHE, Friedrich. (trad. Erwin Theodor). *A Origem da Tragédia, proveniente do espírito da música*. Editora Cupolo, 1948.

⁸⁴ CASALDÁLIGA, Pedro. *Todavía estas palabras*. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1990, p.53. A tradução para o português foi elaborada por Antonio Houaiss.

opressora. Talvez o símbolo extremo da ordem crística – a cruz – outorgue à poesia casaldaliana sentido de máxima expressividade, não apenas pelo entrecruzamento poético e religioso, mas – em termos vivenciais – pela existência honestamente cristã que Pedro Casaldáliga adota, execrando toda e qualquer atitude torpe ancorada em falso cristianismo. Como assegura a pesquisadora polonesa Zofia Marzec⁸⁵, ao comentar o mesmo poema, “o bispo se opõe às tergiversações da mensagem cristã, do sentido profundo do sacrifício de Jesus, de manipulações dessa mensagem por parte dos poderosos” (apud FORCANO, 2008, p. 283).

(...)
Maldita sea la cruz
que exhiben los opresores
en las paredes del banco,
detrás del trono impasible,
en el blasón de las armas,
sobre el escote del lujo,
ante los ojos del miedo.

Como poeta, a preocupação com o homem é luminosa e evidente, porém é com expressão de teólogo que Pedro denuncia receitas não condizentes com o verdadeiro sentido religioso da cruz: “Maldita sea la cruz / que la Iglesia justifica / -quiças en nombre de Cristo- / cuando debiera abrasarla / em llamas de profecía”.

Para o poeta, tudo no mundo pode ser relativo, menos a presença de Deus e a fome⁸⁶. Em consequência, a poesia casaldaliana em nem um momento apresenta falência da fé e do engajamento humanístico. Assim, não se evidenciam elementos de um cristianismo defasado, uma vez que – como teólogo – participa do cristianismo histórico, contudo sempre atento para não se enveredar pelos vícios do tradicionalismo religioso, visto que a denominação poesia religiosa, aqui, insere-se no universo amplificado da manifestação libertária da poesia e, portanto, não dependente de se reger a simples narrativas teológicas sobre o Reino de Deus, como se contenta a antiga teologia.

¡Maldita sea la cruz
que no pueda ser La Cruz!

⁸⁵ Pesquisadora polonesa que se doutorou com o tema “Teologia da Libertação Latino-americana”. Autora de inúmeros artigos sobre a teologia da libertação. Autora, também, de vários estudos sobre Pedro Casaldáliga.

⁸⁶ *Versos Adversos*, 2006, p. 121.

No poema, fé e experiência não estão cativas em mundo determinado, padronizado pela Igreja. Manifestam-se como resgatadoras das verdades essenciais da seara cristã e são apresentadas em forma de repúdio e denúncia, fazendo que sua poesia não seja apenas recebida como material teológico, mas como fundamento compenetrado de leituras deliberadamente adequadas para contexto além do teológico.

Para Kuschel, o exemplo de teopoética é baseado no método por ele denominado “analogia estrutural”. Ou seja, “constatar correspondências e constatar diferenças” (1999, p.222), não deixando alheio o caráter crítico da teologia em relação à literatura bem como à Igreja. Por sua vez, Casaldáliga parece optar em assumir o discurso poético como meio de dinamizar o conhecimento teológico; por isso, por meio da literatura, o poeta do Araguaia encontra-se com a teologia e a potencializa em versos, possibilitando diverso diálogo com a tradição cristã.

O labor artístico/teológico em Pedro Casaldáliga não mantém um Deus aprisionado em conceitos religiosos pré-definidos. Enlaça beleza e realidade por intermédio da expressão poética. Assim, não permite que nada escape de ser revisitado pelo labor poético e religioso.

A estrutura conjuntural do poema centra-se em torno da imagem culminante do cristianismo: a cruz. Diante dela caminha a opressão, autoconstituindo-se em objeto maléfico, alheio ao calvário do sujeito desfavorecido. Para Casaldáliga, a cruz tornou-se apenas uma insígnia cristã, não mais que evento simbólico a ser – com tal desenvoltura – rejeitado veementemente. As contestações no poema funcionam como exoneração a uma religião cristã que compactua com a opressão, resvalando em estatuto de cruz funesta, advinda da expansão do capitalismo; enquanto que a Cruz do Cristo verdadeiro exige a dissolução do presente opressor a fim de vivenciar-se futuro mais justo e igualitário.

Pedro Casaldáliga, além de porta-voz de uma poética engajada, navega por esteios e tempos remissivos, de anseio pelas raízes ancestrais, como evidencia no poema “Eu e Tu, Araguaia”,

Eu
E tu, Araguaia,
Somos um tempo só.

Abraamicamente numerosas
nos garantem os sonhos
as estrelas, lá fora proibidas.

O poeta vê a si e ao Rio Araguaia⁸⁷ como tempo único, em que a quietude do espírito se afina à remissão humana. Alfredo Bosi, ao prefaciar *Versos Adversos* (2006), atesta o fato de o referido rio ter penetrado fundo na vida do poeta militante Casaldáliga (2006, p. 14). Também é aderente no poeta a ideia de um novo retorno à Amazônia: “Dom Pedro Casaldáliga prega o retorno à Amazônia dos indígenas, o paraíso que antecedia a chegada dos descobridores” (MAGALHÃES, 2002, p.162).

O ipê baliza ainda com ouros gratuitos
o silêncio

que nós, ô Araguaia,
consequimos salvar dos invasores...

(...)

O diálogo com o rio Araguaia evidencia que restara dos tempos abraâmicos apenas o silêncio reparador. O mesmo que existiu no princípio de tudo, antes que a civilização alcançasse a natureza intensa de imaculada beleza. A recordação onírica proporciona ao poeta sonhar nostalgicamente, pois aliado ao sentido de vida original a ele – Rio Araguaia – destinado, a água é grande adutora de imaginações:

Sonhando perto do rio, consagrei minha imaginação à água [...]. Não posso sentar perto de um riacho sem cair num devaneio profundo sem rever a minha ventura [...] não é preciso que seja o riacho da nossa casa, a água da nossa casa. A água autônoma sabe todos os segredos. A mesma lembrança sai de todas as fontes (BACHELARD, 1989, p. 9).

É talvez devido à consagração da imaginação à água que o poeta se ressentia da agressão do homem contra a natureza. Rompendo-se o elo entre eles, refugia-se em recordações entrelaçadas ao tempo bíblico:

(...)

De acordo com a lua, sacerdotisa virgem,
tu estavas, no princípio,
alfombrando as cadências do Aruaná sagrado.

(...)

⁸⁷ Rio das Araras Vermelhas, em língua Tupi, corta metade do Brasil, ligando o Centro-Oeste ao Norte. Possibilita vida a tais regiões e às aldeias indígenas que sobrevivem da pesca.

A nostalgia expressa no poema sugere préstimo pelo tempo passado, enquanto despreza o presente, devido à consciência histórica que lhe é própria, uma vez que o governo – através de órgãos institucionais – subtrai as forças da natureza e dos seres humanos que vivem nas cercanias do Araguaia:

Não havia Funai,

Sudam,
nem Incra.

Eram

Deus

e as aldeias

(*Versos Adversos*, 2006, p. 72, grifos nossos)

Os versos encadeiam o fecho do poema e remonta a não existência de órgãos governamentais no tempo abraâmico. Também evidencia a palavra “Deus”, desvendando o trabalho artesanal empregado no poema: inspirado em expressão de fé, Casaldáliga situa – por meio do verbo ser – Deus entre o tempo passado, as origens e as aldeias. “Deus”, simbolizando a centralidade na vida do homem, enquanto “aldeias”, o pacto de Deus com o homem e a natureza. Também é manifesto que do fim para o início, nesta estrofe, o poeta lança mão de termos iniciais que geram acróstico, ao formar a palavra “éden” como afirmação de “Deus” e “aldeias”, e negação de “Incra”, “Sudam” e “Funai”. O poema vem, ainda, inscrito sob disposição que pressupõe movimento, semelhando-se à ondas mansas de um rio; fato que indica preocupação quanto à estrutura do tecido discursivo também como elemento de significação.

Repleto de acepções relevantes também opera o poema “Testamento⁸⁸”, de *Antologia Retirante* (1978), e desemboca na contemplação da finitude humana, transparecendo assim, mais uma das esferas nocionais do poeta Casaldáliga:

Enterrem-me no rio,
Perto de uma garça branca.
O resto já será meu.
E aquela correnteza franca

O poeta concentra-se em conteúdo essencialmente angustiante ao ser humano, ao transpor para a expressão poética o conflito intrínseco da morte. O poeta revela, por meio da finitude da vida, a condição de humanidade:

⁸⁸ *Antologia Retirante*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1978, p. 205. Traduzido do espanhol para o português por Antônio Houaiss.

que eu passando, pedia,
será pátria recuperada.
O êxito do fracasso.
A graça da chegada.

Há de se notar, na próxima estrofe, que a própria rima é transformada, com muita propriedade, em tema, uma vez que “vida” e “medida” não só acarretam concordância sonora, mas significam. O poeta aponta para a brevidade da vida mostrando que tem exata medida, ou seja, há um tempo, uma medida para tudo, conduzindo assim o pensamento para o Eclesiastes⁸⁹, livro significativo para Pedro Casaldáliga, como se lê no diário Creio na Justiça e na Esperança (1979, p. 244)⁹⁰:

A sombra-em-cruz da vida,
sob esse sol de verdade
tem a exata medida

As imagens no poema – rio, garça branca, correnteza, porto, sol – são concretas e reais, ou seja, tiradas de paisagem confessadamente reconhecível para o poeta, pois repercutem a paisagem do mundo em que o poeta conviveu. As abstratas – paz, tempo, eternidade, verdade, vida, morte – perpetram paragem visionária e simbólica que se concretizará com a plenitude da vida, assim como descreve Octavio Paz:

(...) a morte es inseparable de nosotros. No está fuera: es nosotros. Vivir es morir. Y precisamente porque la muerte no es algo exterior, sino que está incluída en la vida, de modo que todo vivir es asimismo morir, no es algo negativo. La muerte no es na falta de la vida humana; al contrario, la completa. Vivir es ir hacia adelante (...) Por tanto, vivir es un dar la cara a la muerte (1986, p. 149-150).

Ao criar o soneto, o poeta foge ao âmbito de compreensão filosófica, em que o desejo é sempre insatisfatório e supõe ininterrupta dor; e conclui que o bálsamo – ainda que se constitua num dos maiores temores humanos – é a morte:

da paz de um homem morto...
E o tempo é eternidade

⁸⁹ “Debaixo do céu há momento para tudo e tempo certo para cada coisa: Tempo para nascer e tempo para morrer. Tempo para plantar e tempo para arrancar a planta. Tempo para matar e tempo para curar. Tempo para destruir e tempo para construir. Tempo para chorar e tempo para rir. Tempo para gemer e tempo para dançar. Tempo para atirar pedras e tempo para juntar pedras. Tempo para abraçar e tempo para se separar. Tempo para procurar e tempo para perder. Tempo para guardar e tempo para jogar fora. Tempo para rasgar e tempo para costurar. Tempo para calar e tempo para falar. Tempo para amar e tempo para odiar. Tempo para a guerra e tempo para a paz” (Eclesiastes, 3, 1-8).

⁹⁰ “Não preciso que ninguém me recorde o “nada humano”, a futilidade da vida. Conheço bem (...) os sermões da Ascética e as ácidas páginas do Cohelet” (CASALDÁLIGA, Pedro, 1979, p. 244).

E toda a rota é porto!

O último momento do poema comunga ilustração da rogativa da primeira estrofe, mostrando com simplicidade o derradeiro findar da vida. Expõe concepção cristã da existência: breve e terrena com sofrimentos e provações ao longo do caminho. Contudo, a esperança de alcançar vida eterna e paz almejada, assenta a finitude da vida com medida exata para paz, a “paz de um homem morto” que, ao ingressar na eternidade, permite-se seguir a rota até impetrar o porto – “toda rota é porto” –, quiçá o celeste, traduzindo-se em nova vida, pois vida e morte são instâncias correlatas. Sem embargo, o poeta postula aceitação serena sobre a morte, que, no poema, é o trânsito à vida eterna, ao reino de Deus tão anunciado pela fé cristã.

Avista-se pensamento similar em outros poemas casaldalianos que se dirigem ao mesmo tema, como o longo poema “Cantiga da Morte”, também de *Antologia Retirante* (1978, p. 213-215):

Ronda a morte rondeira,
a morte rondeira ronda.
Já o disse Cristo,
antes de Lorca.
Que me rondarás, morena,
vestida de medo e sombra.
Que te rondarei, morena, vestido de espera e glória.

Em virtude do exposto, não há que causar perplexidade a leitura de poemas que tratam da morte com tanta naturalidade. Trata-se, sim, de aposta apaixonada do poeta diante da incerteza da vida. Portanto, Casaldàliga – como homem de fé – não abandona apoios próprios e segue com visão crística e esperançosa diante da expectativa do fim. A atitude espelha assertiva de Ernest Bloch: “onde está a esperança ali também está a religião” (apud, Rubem Alves, 1984, p. 128).

Na obra *O que é Religião* (1984), o escritor brasileiro Rubem Alves, assegura que “a experiência religiosa depende de um futuro. Ela se nutre de horizontes utópicos que os olhos não viram e que só podem ser contemplados pela magia da imaginação” (1984, p. 128); é o que sugere se encontrar nas últimas estrofes dos poemas há pouco deslindados.

Visão mais terrena sobre o reino de Deus encontra-se no poema “Junto ao Vosso Canto”, primeiro poema do livro *Versos Adversos*, de 2006.

Meu silêncio seja

meu poema, irmãos,
junto ao vosso canto.

Seja minha ausência
como um vôo de garças
abrançando a tarde,
nesse vôo de garças
que invadiu o dia
como o vosso canto.

Imerso em reflexão silenciosa, o poeta oferece o silêncio como poema junto ao cantar do povo, uma vez que para Casaldàliga “domesticar a palavra/ é a difícil missão/ do silêncio,/ do ouvido,/ da espera,/ da acolhida” (1982, p. 36). Em escuta silenciosa, que tem como objeto um núcleo ínvio, o poeta escreve para si mesmo. Assim, na escrita de Casaldàliga – engajada e religiosa, com objetivo na coletividade –, o escritor passa, também, a ser seu próprio destinatário. O silêncio, então, reflete não apenas no fato de a voz lírica não estar presente junto ao canto dos “irmãos”, mas também que a própria voz assiste ao cantar do povo, de algum lugar distante. Poderia referendar outro topos; contudo, a expressão utilizada pelo poeta [“garça”] – além de amalgamar em um só termo instâncias de referencialidade e ambiguidade – acaba por ligar a ausência do eu poético ao voo do pássaro, que, na estética de Casaldàliga, relaciona-se comumente à metaforização da eternidade. Para chegar-se a tal consideração sugere-se leitura que capte, na recorrente reflexão sobre a brevidade da vida e na plenitude do morrer, um encantamento pela perda da permanência na vida, e na crença judiciosa de vida após a morte. Ao devido procedimento se deve boa parte da recorrente utilização de pássaros na poética de Pedro Casaldàliga⁹¹. Por isso, neste poema, a referência que o poeta faz ao voo de garças (duas vezes em uma única estrofe) indica interligação entre céu e terra, uma vez que o silêncio emana do poema, atrela-se à ausência ligada ao voo da garça “que invade o dia juntamente com o canto”, lançando luz ao entrelace entre o empíreo e a terra, visto que:

Os pássaros são conexões entre o Céu e a Terra (como Mensageiros e Avatares), assim como intermediários entre a Terra e o Céu. Suas asas foram utilizadas para dar ao Deus Hermes, à Deusa Ísis e aos Anjos a característica de leveza e rapidez próprias de seus movimentos, assim como, no caso de Hermes e dos Anjos, a sua função de mensageiros dos Deuses. Da mesma forma, em diversas culturas, a Alma é

⁹¹ “Pequeña Profesion de Esperanza Total” (*Antologia Retirante*, 1978). “Las Garças Blancas” (*Todavía estas palabras*, 1989) entre outros.

representada alada para atestar sua leveza rumo ao Paraíso. No princípio – conforme o Gênesis – tal como um pássaro, o Espírito de Deus pairava sobre as águas⁹² (2009, p. 213).

Testemunha-se tal explanação nos versos 16 e 17, nos quais o poeta profere que “ajeitará o curso entre Deus e o Povo”. Observa-se que o termo “povo” é sempre destinado com letra inicial em maiúscula, não o diferenciando do modo como inscreve Deus. Assim sendo, o eu lírico – ou melhor, a instância poética materializada pelo recurso metafórico – posta-se como conector entre o céu e a terra, ou seja, entre Deus e Povo.

(...)

Junto ao vosso canto,
boca coletiva,
seja meu silêncio
posto de joelhos
uma escuta nova.

Quero ouvir o Povo!

(...)

Quero ouvir as covas
dos peões do trecho
soletrando vivos
os perdidos nomes.
Quero ouvir os pobres
num clamor de enxadas
conquistando a terra.

Manifesta, então, esperança de vida futura positiva – “quero ouvir os pobres/ num clamor de enxadas/ conquistando a terra”. Expectativas de uma vida marcada pela consciência da injustiça social, enfim colocadas em evidência pelo exercício da palavra poética e religiosa, indicando – em tom profético – os presságios que se aproximam. O poeta permite que a imaginação se incorpore à razão, transformando as verdades religiosas [eternidade] e as verdades poéticas, no universo casaldaliano, [a luta dos pobres] em história. Assim, experiencia na prática o sentido de que “Religión es poesia, y sus verdades, mas allá de toda opinión sectaria, son verdades poéticas: símbolos o mitos. (...) “la religión es la poesia de la humanidad” quiere decir efectivamente: la

⁹²CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 23ª ed. São Paulo: José Olympio, 2009.

forma que tiene la poesia de encarnar en los hombres, y hacerse rito e historia, es la religión” (PAZ, 1986, p. 235).

Toda minha sede,
cuia de silêncio,
beba em vosso canto
o Araguaia novo,
luta nas enchentes,
festa no banzeiro,
Povo! Povo, Povo!

Na última estrofe, o poeta retoma a palavra “silêncio”, desta vez ligada à “sede” que será sanada por meio do cantar do povo pelo rio Araguaia; um novo Araguaia. O sucesso faz crer que o inoculado silêncio no círculo da escrita poética casaldaliana deve ser implicado como convite para mudança, transformação regeneradora.

Pedro Casaldáliga, por meio do fazer artístico, não teme a literatura que o define, pois demanda apelos que alimentam e impulsionam nova visão. O poema, deste modo, logo desperta convite ao indagar-se justamente sobre o que não sabemos de nós mesmos – vida além da vida. No entanto, a indagação vem sempre ancorada no bem coletivo: “Povo! Povo, Povo!”. Há de se ter em conta que a realidade humana, apresentada no poema, em tempo de vida, é mais atraente que a possível realidade imaginária celeste. Nesse sentido, há o império de um espírito crítico latente ao texto, pois, sempre que Casaldáliga desenha versos sobre a luta do povo, coincide com a missão revolucionária do poeta e profética do religioso.

O poema “Al missionero anónimo”⁹³ do livro *Todavía estas palabras*, publicado na Espanha em 1989, é presságio de tal ambivalência. Por registro em soneto, o poeta reúne pensamentos marcados pela consciência poética revolucionária concomitante à evangelização consciente:

Quizás no daba más tu teología,
del Reino y de un imperio servidor,
salvar y conquistar la paganía,
cruzado entre las armas y el Amor.

⁹³ CASALDÁLIGA, Pedro. *Todavía estas palabras*. Ed. Verbo Divino, Estella – Navarra, 1190, p. 05. Há uma série de 5 poemas nesse seguimento, ao conquistador anónimo, ao índio anónimo à mãe anónima, ao negro anónimo e ao missionário anónimo.

Há no poema uma conjugação de contra-senso em relação à fé cristã e à teologia. A confluência de excepcionalidades se realiza de modo majoritário em tal poema de Casaldáliga, pois retoma, de maneira drástica, o cap. 6, vers. 24 do livro de Lucas, da Bíblia – “Quizás no daba más tu teología,/ del Reino y de un imperio servidor” – anuente a passagem onde se afirma: “ninguém pode servir a dois senhores, porque ou há de odiar um e amar o outro ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e a mamom” (MATEUS, 6, v. 13). O poeta, assim, entrevê o servidor dos dois senhores dentro da própria casa, âmbito religioso de que é partícipe, e por isso não deixa de denunciar:

La espada tu Evangelio desmentía,
los yelmos apagaban tu fervor,
¡la mucha sangre de tu Eucaristía
no era sólo la sangre del Señor!

Nas duas primeiras estrofes do soneto, o poeta alude afirmações e acusações contra o missionário pactuante com interesses outros, demonstrando preocupação com o desvio catastrófico que incidiu sobre os pregadores do Reino de Deus. Acusa os missionários daquela estirpe, pois assevera que “há muito sangue em tal Eucaristia, e que esse sangue não provém apenas do sangue da celebração eucarística de Cristo⁹⁴”. Sem embargo, o poema relata as experiências missionárias das últimas décadas na América Latina, onde a causa essencial foi esquecida em função da ideologia capitalista. Por isso, o poeta, nas duas últimas estrofes questiona:

¿Pudo la Pascua hacernos gente esclava?
¿Qué nueva libertad nos liberaba
en las violentas aguas del Bautismo?
¿Qué paz traían tus atadas manos?
¿Hacía de verdad hijos y hermanos
el Padre Nuestro de tu catecismo?

Parece que o eu lírico está na presença de um interlocutor. Assim, questiona, quer entender o porquê de um evangelho alheio à sorte humana. A discórdia religiosa concentrada em todo o poema é uma condição da natureza poética de Casaldáliga, pois não o vive pulverizado em abafamentos. O âmbito religioso que comunga não o faz calar, pois é antagônico à fé e à convicção leal sobre Deus e o homem, na visão do sacerdote.

⁹⁴ Tradução nossa.

Em grande parte dos textos poéticos de Casaldáliga é possível destacar aspectos facilitadores à percepção dos entrelaces religiosos e literários. Assim, parte de questão teológica primordial sem deixar à deriva, irrestritamente, a autonomia estética do discurso efetivado, fato que amplia e pluri-potencializa os efeitos de sentido.

O poema luta contra si mesmo. Há de se notar que primeiramente afirma e, posteriormente, questiona. Há vida, há luta, há indignação em destaque no primeiro verso da última estrofe: “¿Qué paz traían tus atadas manos?”, sugerindo o quanto a Igreja vincula-se aos interesses do Estado.

Em função da publicação de poemas desta estirpe é que Casaldáliga causou fortes embaraços à Igreja Católica. Por isso, o tecido poético manuseado por Pedro Casaldáliga sempre foi visto de modo restritivo, tanto pela Igreja quanto pelo Estado. Por mais uma vez, a voz de Octavio Paz faz-se ecoar diante do fato exposto:

La desconfianza de los Estados y las Iglesias ante la poesía nace no solo del natural imperialismo de estos poderes: la índole misma del decir poético provoca el recelo. No es tanto aquello que dice el poeta, sino lo que va implícito en su decir, su dualidad última e irreductible, lo que otorga a sus palabras un gusto de liberación. (...) La palabra poética jamás es completamente de este mundo: siempre nos lleva más allá, a otras tierras, a otros cielos, a otras verdades (1986, p. 190).

A palavra poética de Casaldáliga, além de conduzir a outras terras, céus e verdades suscita também, a partir da cultura e da história do “país de Missão”[Brasil], uma nova abertura à fé e ao Reino de Deus, porque a poesia e a teologia de Casaldáliga conscientizam a devida visão, sem precisar implantar cultura alheia e colonizadora, pois para o bispo/poeta:

(...) toda Missão deve transformar-se em diálogo e em comunhão. O missionário missiona à medida que ele mesmo é missionado. Com um ouvido posto no Evangelho, e o outro posto no povo a quem é enviado (...). Infelizmente a Igreja só começa a fazer-se africana depois que a África consegue declarar-se África. E na África ou na América ou na Ásia raramente a Igreja, como tal, em sua estrutura, soube ser “indígena”, em comunhão vital com os nativos e contra os interesses dos invasores (CASALDÁLIGA, 1985, p. 31-32).

Por isso finaliza o soneto com a indagação: “¿Hacía de verdad hijos y hermanos/ el Padre Nuestro de tu catecismo?”.

A reunião de paradoxos e infortúnios, na obra de Casaldáliga, induz Tristão de Athayde a registrar: “se fará desses poemas da libertação humana um pequeno grande

sinal dos tempos inóspitos, mas anunciadores, que estamos vivendo” (1978, p. 10). Athayde, ao que parece, denomina tempos anunciadores, pois em torno dos ideais casaldalianos a denúncia poética e teológica liga os dois extremos do Brasil, não importando se conectada por mero “retirante”, como o próprio Casaldáliga se denominou: “(...) é em terra estranha que canta, retirante, todo poeta, se humano, se solidário, se presente à História de hoje e cúmplice maldito de veredas que se reclamam para a História de amanhã” (1978, p.13).

3.3 – Via práxis

3.3.1 – A atuação por meio da Liturgia Poética

No tocante à via Práxis, selecionam-se duas missas – Missa da Terra Sem Males (1980)⁹⁵, produzida juntamente com o poeta Pedro Tierra⁹⁶, musicada por Martins Coplas⁹⁷ e *Missa dos Quilombos* (1981)⁹⁸, também com Pedro Tierra, musicada por Milton Nascimento⁹⁹ – escritas de maneira hodierna e sensível, aqui também entendidas como emanção global e intensa do liame entre arte literária e religião, não só porque outorga dignidade poética ao meio religioso, causando uma “eucaristia-poética”, mas por ser também esfera de ação coordenada para atingir um fim. As missas trabalham duas verdades que percorrem a história humana nevragicamente, as quais Casaldáliga baliza – em um dos “noemas” de *Versos adversos* (2006) – como “pobreza evangélica” e “mísera pobreza”: “Há uma **pobreza evangélica**/ e uma **mísera pobreza**. / mas existe o pobre pobre. / Que fazer com o Evangelho? / Que fazer com a pobreza?” (2006, p.123, grifos nossos).

⁹⁵Utilizar-se-á aqui a seguinte publicação: CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA, Pedro. *Missa da Terra Sem Males*. São Paulo: Ed. Tempo e Presença, 1980. Há várias outras publicações tais como: *Missa da terra Sem Males*, São Paulo – SP, Ed. Livramento, 1980. *Misa de la Tierra sin Males*. Bilbao: Desclée de Brower, 1980. Há duas traduções em alemão, *Die Glut Kommt Von unten* (1981), na cidade de Neukirchen Vluyn e na cidade de Goldstein, em 1984. Há também uma tradução na Itália organizada pelo CEM e pela revista *Missione oggi*. Parma (sem data). Missa de extrema importância, criada há mais de 30 anos, e ainda apresentada em Universidades, Eventos etc.

⁹⁶ Hamilton Pereira, (Pedro Tierra), poeta brasileiro, publica os primeiros poemas em *Poemas do Povo da Noite* (1979), composição realizada no cárcere, durante regime ditatorial no país.

⁹⁷ Músico Argentino, radicado no Brasil, contribuiu na produção musical, bem como de exibição da Missa da Terra Sem Males.

⁹⁸CASALDÁLIGA, Pedro e TIERRA, Pedro. Música de Milton Nascimento. *Missa dos Quilombos*. Compact Disc Digital Áudio: Polygram do Brasil Ltda. São Paulo – SP, 1982.

⁹⁹ Milton Nascimento é cantor e compositor brasileiro, reconhecido como um dos mais influentes e talentosos cantores e compositores da Música Popular Brasileira.

A partir de tal disposição, o que se tem é um cenário propício para a práxis poética e religiosa, uma vez que impõe ação diante de tantas adversidades contidas na América Latina. Dá visibilidade, por meio de elevadas e distintas missas, à causa dos índios e dos negros, temas relegados à invisibilidade oficial e, de certa forma, excluídos da história.

3.3.2 Missa da Terra sem Males

A *Missa da Terra Sem Males*¹⁰⁰, primeira a ser analisada, foi exibida pela primeira vez em 22 de abril de 1979, na cidade de São Paulo. Além de ser um grande espetáculo, exulta em musicalidade e poesia. No dizer da Casaldáliga trata-se de uma “Celebração Eucarística Real”.

Ao produzir *Missa da Terra Sem Males*, assegurou-se ainda mais a ação poética de Casaldáliga no contexto religioso, pois evidencia a capacidade criativa de inovações dentro do âmbito religioso e literário. Necessariamente, o próprio título da obra já fornece elementos significativos para compreendê-la em vitalidade; uma vez que há amálgama de concepções heterogêneas. O hibridismo religioso permeia a obra, desde o título até o findar da Missa-Poética, visto que a denominação é sugerida segundo concepção do povo Guarani: “uma *Terra-sem-males*, a utopia possível. A utopia construída pela luta de todos os oprimidos. A pátria libertada de todos os homens” (1980, p. 23). Referindo-se à produção da Missa, Pedro Tierra assevera:

Poderia ter sido um poema, uma cantata, mas nasceu missa. Porque é impossível separar a história dos Povos Indígenas da América da presença da igreja entre eles. A mesma Igreja que abençoou a espada dos conquistadores e sacramentou o massacre e o extermínio de povos inteiros, nesta missa se cobre de cinza e faz sua própria e profunda penitência (1980, p. 23).

Nasce missa, porém, por ser produção de poetas, por conter labor artístico amalgamado ao teológico, a *Missa da Terra sem Males* será tomada à guisa da poesia.

¹⁰⁰ Terra sem males é um mito explicativo da nacionalidade guarani transformado depois em utopia Guarani, marco originário de todo o povo, que alimenta a caminhada rumo ao futuro. Leva o nome de “Yvy marã ey”. A melhor tradução em português é: “TERRA SEM MALES”. Segundo o pesquisador indigenista Bartolomeu Meliá, “não podemos falar hoje dos guaranis sem nos referirmos explicitamente à sua busca da ‘Terra Sem Males’. É um povo conhecido por esta busca incansável e profética”. MELIÀ, Bartolomeu. “O Guarani reduzido”. In: CEHILA (org.). *Das reduções latinoamericanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas, 1982.

Trata-se de composição vinculada à História; não a uma História que se mostra como suposta atemporalidade ou desejo de eternizar o passado, mas sim que ressalta – por meio do resgate do passado – a exposição do presente e da esperança futura. É em tal tempo, o presente, que a poesia se faz genuína quando apresentada na liturgia religiosa da *Missa da Terra sem Males*, nomeadamente quando se permite fluir pela história de povos sempre postergados pela Igreja.

A fusão entre religião e poesia solidifica-se no resgate do passado, na memória inapagável, na expectativa de um anseio: o tempo passado que se lança ao futuro. Por isso, a *Missa da Terra Sem Males* é, além de encantamento poético, um admirável litígio, similar ao formulado por Santo Agostinho em *Confissões*: “se o futuro e o passado existem, quero saber onde estão” (AGOSTINHO, 1996, p. 327-328). O tempo está na alma¹⁰¹; assim, é pensado como comedimento do movimento da mente humana. Destarte associados, pertencem à alma os três tempos – presente do passado; presente do presente e presente do futuro – ou seja: a memória, a compreensão direta e a expectativa¹⁰².

Ao recordar, consentindo a fluidez da memória, o poeta Casaldáliga revisita imagens do passado – vibrações agregadas à alma. A atitude dialoga, ainda uma vez, com o pensamento de Santo Agostinho, pois, antes de registrar o tempo, remete-se à memória por ser análoga ao recurso capaz de interiorizar o tempo; os rastros do passado que já não existem, embora – pelo presente do passado – manifestem-se persistentes.

No tocante à composição litúrgica, adota estrutura de oito movimentos musicais: Abertura¹⁰³; Memória Penitencial¹⁰⁴ (primeira parte); Memória Penitencial (segunda parte)¹⁰⁵, Aleluia¹⁰⁶; Ofertório¹⁰⁷; Rito da Paz¹⁰⁸; Comunhão¹⁰⁹ e Compromisso Final¹¹⁰.

¹⁰¹ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.337.

¹⁰² Alfredo Bosi, em *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix, 1997, p. 121, desenvolve considerações sobre o tempo na poesia. Pautadas, em grande parte, a partir do pensamento de Santo Agostinho.

¹⁰³ Com interação da dança Chaya – oriunda dos Andes.

¹⁰⁴ Descrever-se-á um a um os instrumentos utilizados na missa, vez que – como assegura Martín Coplas – “dentro de nossa memória histórica se afloram, desde suas entranhas ritmos, melodias e instrumentos, que fazem parte da longa caminhada de nossos povos por tantos séculos dizimados e massacrados” (1980, p. 27). *Longo-meo – Ritual dos Índios Araucanos, Região Sul da Cordilheira. *Baguala – Ritmo popular dos Andes Meridional. *Dança Toba – Ritual dos Índios Tobas, região do Chaco Austral e Boreal. *Yaravi – Ritmo melódico da Região Setentrional dos Andes, com origem Aymaro-Quechua. *Vidala – Ritmo indígena dos Vales Calchaquies.

¹⁰⁵ Malambo – Dança pampiana da Região Sul do Continente, origem Tehuelches, Charruas e Querandies.

¹⁰⁶ Cueca Andina – Dança popular do Andes Meridional.

¹⁰⁷ Huayno – Ritmo incaico da Cordilheira dos Andes.

Sabe-se que a missa cantada perpassa séculos – de cantos gregorianos às mais elevadas manifestações do gênero, como as missas de Bach, Vivaldi, Mozart, Fauré, entre tantos. Na América Latina, de certo modo, surgem com ímpeto “revolucionário”. No ano de 1964, o compositor argentino Ariel Ramírez compõe “Missa Crioula”: inspiração religiosa repleta de elementos folclóricos. A missa é dedicada a duas religiosas alemãs – Elisabeth e Regina Brückner – pelo trabalho assistencial durante o domínio nazista.

A *Missa da Terra Sem Males*, diferente de motivos tradicionais, partiu do pensamento de realizar uma missa – “missioneira” – em homenagem às Missões dos Sete Povos Guarani, a pedido do Pe. Marista Antônio Cechin, arraigado no Rio Grande do Sul, que, conforme registra Casaldáliga, foi “também perseguido no Templo e no Pretório” (1980, p. 10).

Alargado o pensamento e o mérito passado dos povos indígenas do continente latino-americano, optou-se por uma missa composta por intermédio de efetiva manifestação poética, em que se busca evidenciar os mártires das missões – cantada pelos índios e tocada com instrumentos nativos –, atitudes gerativas que inovam o cenário litúrgico tradicional. Casaldáliga, na introdução de *Missa da Terra Sem Males*, referenda:

Os Povos Indígenas do Continente, além do mais, tão diversificados em sua cultura e em suas realizações, foram reduzidos, pelos Povos Conquistadores, à categoria anônima e arrasada de “Índios”. Conhecidos como Índios apenas, como Índios foram depredados e confinados aos manuais e às vitrinas. Sua Memória, então, devia ser celebrada numa só Missa, una e comum, um Sangue só e uma igual Esperança: a Missa Ameríndia (1980, p. 11).

Em função de tal apotegma, a *Missa da Terra Sem Males* homenageia a totalidade da América¹¹¹: do povo dos Andes aos Sete Povos do Rio Grande do Sul, uma vez que a ideia da produção da missa “começou a brotar sobre a pedra das ruínas de São Miguel, no Rio Grande do Sul. Terra de fronteira entre a América espanhola e portuguesa, estas duas Américas que são uma só. América dividida pelo fogo dos conquistadores” (1980, p. 21). Mesmo sendo proibida por vários anos, por decisão da

¹⁰⁸ Kaluyo – Ritmo melódico pré-colombiano.

¹⁰⁹ Chacarera Trunca – Dança popular do Noroeste argentino.

¹¹⁰ Estilo Pampiano – Melodia da região pampiana. Retumbo – Ritmo característico do Cone-Sul, com origem Mapuche Araucana. Explicações proferidas pelo músico Martín Coplas (1980, p. 28-29).

¹¹¹ “Andes, Pampas, Tenochtitlan, Machu-Pichu, Patagônia, Amazonas, Sul do Brasil” (1980, p. 11), como indica Pedro Casaldáliga.

Congregação para o Culto Divino, como conta Casaldáliga em *Al acecho del Reino* (1989, p. 112), a missa consegue permanecer incólume diante da passagem do tempo. Em virtude disso, frisa-se mais uma vez, é ainda exibida em eventos, em universidades no Brasil e na Espanha – causando encanto e fascínio às novas gerações.

Para Casaldáliga, o ritual da missa é sempre como “uma ruptura, um Sacrifício, uma Passagem libertadora da Morte para a Vida: PÁSCOA” (1980, p. 14), por isso, o bispo poeta é enfático ao comparar os atuais com os primeiros cristãos: “os cristãos primitivos tinham uma consciência mais clara do risco que significava celebrar a Ceia Pascal do Senhor, aquela ‘memória perigosa’, para nós cristãos – menos lúcidos ou menos honestos – a Missa tem sido por tempo demasiado, um sossegado espetáculo litúrgico a que se assiste passivamente e com o qual se cumpre uma prescrição eclesiástica” (1980, p. 14). Pautado em tal prescrição o poeta produz no meio litúrgico, por meio do exercício poético, distinta missa como percebe-se prontamente no Rito de Abertura:

Em nome do Pai de todos os Povos,
Maíra¹¹² de tudo,
excelso Tupã¹¹³.

Em nome do Filho,
que a todos os homens nos faz ser irmãos.
No sangue mesclado com todos os sangues.
Em nome da Aliança da Libertação.

Em nome da Luz de toda Cultura.
Em nome do Amor que está em todo amor.

Em nome da Terra-sem-males,
Perdida no lucro, ganhada na dor,
Em nome da Morte vencida,
Em nome da Vida, cantamos, Senhor!

Em nome do Amor que está em todo amor.

¹¹² Maíra, Deus criador na cultura indígena, foi o criador do povo tupi e a **Terra sem Males é a morada de Maíra**. Famoso romance intitulado *Maíra*, escreveu o escritor Darcy Ribeiro em 1976, com 48 edições, traduzido em 8 línguas. ver: RIBEIRO, Darcy, *Maíra*. São Paulo: Civilização brasileira, 1976. Há outros trabalhos importantes relacionados aos mitos sobre Maíra. Ver: ZANNONI, Claudio. Conflito e coesão: o dinamismo tenetehara. Brasília: Cimi, 1999. Ver: ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

¹¹³ Tupã não era exatamente um deus para os índios, mas sim uma manifestação de um deus na forma do som do trovão, porém em função de facilitar o entendimento religioso entre os tupis e os jesuitas, tupã passou a ser associado com o Deus cristão. André Thevet explica em suas crônicas. “[...] os selvagens deste lugar mencionam um Grande Ser, cujo nome em sua língua é Tupã, acreditando que viva nas alturas e que faça chover e trovejar. Não conhecem, entretanto, um modo de dirigir-lhe louvores ou preces, nunca o fazendo e nem possuindo lugares reservados para tal” (THEVET, 1978, p. 99).

Em nome da Terra-sem-males,
Perdida no lucro, ganhada na dor,
Em nome da Morte vencida,
Em nome da Vida, cantamos, Senhor!

Pelo teor vinculado às primeiras estrofes, pode-se deduzir que a originalidade de letra da missa reside no modo como forja-se a “nova roupagem”, ao incrementar e trazer em evidência elementos pertinentes à realidade em que vive. Deste modo, espaços e tempos interpenetram-se concomitantes, a ponto de a celebração espelhar específico e diverso ritual.

O texto-base, a liturgia, implícita na enunciação, é assimilada pelo enunciado da variante intertextual, acrescentando à captação a recriação, de maneira que sucedem alterações expressivas, que constituem causa e efeito de alterações no conteúdo do discurso litúrgico. O texto-base, assim, perde a primazia do tradicional movimento ideológico por ser impregnado de novos elementos. Na Abertura litúrgica, ao pronunciar a bênção primeira, o poeta agrega ao nome do Pai, os de Maíra e Tupã. Aquele, pois, para grande parte dos aborígenes da América, Maíra é considerado o deus criador e habita a Terra-sem-Males. Este, por se constituir em entidade indígena que representa divo morador do céu.

Devido ao sincretismo agregado ao texto, ocorre contrariedade ao paradigma litúrgico católico. Com tal configuração, o texto revivifica-se em miríades de significados; faz-se capaz de romper realidades pré-estabelecidas; traz à baila nova realidade litúrgica; potencializa novo mundo de inexaurível importância ao dirigir-se a Deus de modo distinto, transformando-se no que se poderia denominar de “neo-teopoesia”.

Ao agregar índios e respectivos deuses ao tratar do Deus Cristão, o poeta cria diversa maneira de poetizar o divino. Por isso, talvez, não desliza quando culpa o opressor por, em nome de Deus, instar nova religião aos autóctones, retirando-lhes a cultura que os identifica. Alcança-se melhor entendimento de tal explanação a partir da primeira parte de “Memória Penitencial”:

Herdeiros de um Império de extermínio ¹¹⁴,
filhos da secular dominação,

¹¹⁴ A missa é construída de modo a apresentar os opressores, a vítima, a história; então cada estrofe é distribuída de acordo com o que pertence, ou seja, ao opressor, a desculpa ao índio, o narrar da história antes da colonização e também a tragédia pós-colonização. Nesta estrofe os versos são cantados por todos, iconizando a voz potente do opressor; na segunda estrofe é um solo pronunciado por voz indígena.

queremos reparar nosso pecado,
viemos celebrar a nova opção: Ressurreição.

na Ceia da Morte e da Vida,
a antiga memória perdida;

a morte dos Povos do passado
na Festa do Povo esperado: Ressurreição.

a História da América inteira,
nesta Memória de Libertação;

na Páscoa do Ressuscitado,
a Páscoa Ameríndia
ainda sem ressurreição... ressurreição,
sem ressurreição...

Sabe-se que na missa tradicional, o Ato Penitencial (descrito aqui como Memória Penitencial) opera como expositor das fraquezas e limitações humanas. Ou seja, é convite para os fiéis se voltarem para dentro de si, a fim de reconhecerem e confessarem os pecados. É pedido de perdão que parte do íntimo pessoal com ensejo de reconciliação com Deus e mudança de vida, por isso, o poeta não se roga em se valer do procedimento para trazer – em uníssono – os males causados, bem como o pedido de perdão, pelos equívocos opressores cometidos exatamente por quem deveria deles cuidar e trazer a paz de Deus aos corações oprimidos. Após reconhecimento, elege o ameríndio coletivo a encerrar-se na voz lírica do excluído:

Eu sou América,
sou o Povo da Terra,
da Terra-sem-males,
o Povo dos Andes,
o Povo das Selvas,
o Povo dos Pampas,
O povo do Mar...
Do Colorado,
de Tenochtitlan,
do Machu-Pichu,
da Patagônia,
do Amazonas,
dos Sete Povos do Rio Grande....(...)
Eu sou Aymoré.
Eu sou Karajá.
Eu sou Terena.
Eu sou Xavante./
Eu sou Kaingang (p. 37).

Uma vez nominada a parcialidade que incrementa o coletivo, sublinhando a diversidade dos autóctones da América - que pelo poder opressivo foram reduzidos apenas a “índios” -, a voz centra-se emblematicamente sobre o povo guarani:

com canto Guarani
que todo o resto do Continente,
todos os povos do meu Povo,
cantam agora seu lamento (p. 37).

Ocorre, a partir daqui, uma pequena variação de sentido. Antes, o predomínio do verso ser: “Eu sou”, agora, substituído pelo relativo “ter”, conjugado no passado: “Eu tinha”; indicando, por meio da supressão do ser, a fragilidade em que se encontram os índios na época presente em função do ocorrido no passado:

Eu tinha uma cultura de milênios, antiga como o sol,
Como os Montes e os Rios
De grande Lacta-Mama.
Eu plantava os filhos e as palavras.
Eu plantava o milho e a mandioca.
Eu cantava com a língua das flautas.
Eu dançava, vestido de luar,
Enfeitado de pássaros e palmas,
Eu era a Cultura em harmonia com
a Mãe Natureza (p. 39).

O eu poético autóctone se apresenta com seres em harmonia com a natureza. Por meio dos verbos – plantar, cantar e dançar – nota-se movimento harmonioso de uma cultura que vivia sem desconfiança, sem pretensões de riquezas fora da própria manutenção da cultura e da natureza. Tal reconhecimento do poeta indica carecer-se de diálogo teológico diferenciado, não aparentemente evangelizador, mas um diálogo que comporte todos em respeito às respectivas culturas. A estrofe erige-se sobre apelo social, uma exposição que aponta os principais conflitos concernentes a *Missa da Terra sem Males*, pois parte das dicotomias – morte e vida – em cenário dotado de paz e equilíbrio antes da investida opressora; por isso o poeta não se limita a utilizar várias vozes para pedir perdão ao povo ameríndio. Observa-se que dispara – por meio de voz de reconhecimento – os malefícios realizados em nome de uma suposta divindade:

E nós destruímos,
cheios de prepotência,
negando a identidade
dos Povos diferentes,

todos Família Humana.

Reconhece, deste modo, que a identidade autóctone lhes foi negada e destruída, por não serem todos reconhecidos como elementos da única raça humana. A voz, assim, manifesta-se indignada – historicamente – com a própria injustiça e, do lugar onde se emposta, arrepende-se. Não obstante, o trecho é concernente ao rito tradicional litúrgico consoante ao momento de arrependimento. Nota-se que a *Missa da Terra sem-Males* atinge dois estados até aqui delineados. De um lado, é poesia-missal capaz de dizer ao outro, ao pobre, que Deus o ama e que a oportunidade de resgatar o passado como forma de construir novo futuro está prestes a chegar. Por outro lado, é espaço onde reconhece o desvio de conduta crística pelo qual historicamente enveredou a instituição a que o teólogo pertence. Então, aponta-lhe o fracasso, o descaso com os que realmente necessitam do que pregam mas pouco exercem, e, por isso, confessa-se no arrependimento, por ela – voz poética – real e insofismável. Motivo central que o torna *persona non grata* dentro da própria casa.

O fato se consuma pois, às lides religiosas, deixa que aflore o poder reparador e essencial que a poesia veicula e se constitui. Assim, pelo anseio poético, liberta a consciência agrilhoada por séculos de história desviada do caminho crístico. E vem agora, em celebração prática (Missa), de uma vida prática erigida sobre tais reconhecimentos, reparar os malefícios por meio da palavra de Deus consagrada pelos eflúvios únicos e vitais da poesia. Assim, pelo exercício da palavra poética, poeta e teólogo são capazes de agir conjuntamente e quebrar o cativeiro no qual o cristianismo se viciou.

Sem embargo, é a partir da práxis poética e religiosa que Pedro Casaldáliga encontra meios para re-evangelizar poeticamente um passado opressor e trazer à tona as culturas que foram apagadas do continente americano. Por guardar visão similar, Leonardo Boff, em *América Latina: da conquista à evangelização*, assevera: “o primeiro ato de evangelização das Igrejas é promover a vida desses povos, alentar seus projetos de refazimento de suas culturas, resgate de suas religiões e reconquista de suas terras” (1992, p. 43). O teólogo ainda afiança: “Nós cristãos devemos superar nosso etnocentrismo cultural e principalmente a centração em nossa própria experiência de revelação, que nos faz arrogantes e pretensos detentores do monopólio da verdade revelada e dos meios de salvação” (1992, p. 43).

Para Casaldáliga, a espiritualidade só se valida a partir da experiência em cinco âmbitos: realidade, História, espaço, povo menos favorecido e política, como já delineado no capítulo II deste estudo. Assim sendo, a junção das cinco condições verifica a espiritualidade da libertação que conduz à práxis libertadora. Por isso, a eloquência no rito em estudo imprime, com veemência, a voz indígena – vida e cultura – antes da chegada dos colonizadores, e assinala, por intermédio de voz reparadora, a atitude de deformação causada pelo processo de colonização efetivado:

(...)
Eu tinha meus pecados,
eu fiz as minhas guerras...
Mas eu não conhecia
A Lei feita Mentira,
o Lucro feito Deus.

E dando voz ao sentido opressor, o eu lírico esboça algumas das deformidades cometidas:

E nós te revestimos
com roupa de malícia.

Mais uma vez, a voz do autóctone responde à do opressor que – pela voz lírica – reconhece erros passados:

Eu era a Liberdade
– não uma estátua apenas –
Moara em carne humana,
A Liberdade viva.
Eu era a Dignidade,
sem medo e sem orgulho,
a Dignidade Humana.

Note-se a repetição, por duas vezes, dos termos “Liberdade” e “Dignidade”, grafadas com inicial maiúscula, como atributos essenciais para a condição humana. Também afirma que era “*Moara* em carne humana”, ou seja, nascimento vital em corpo humano, uma vez que *moara*, em língua tupi, significa parto.

O passado, expresso pela ocorrência do verbo ser, acarreta em motivo para elucidar o pensamento de quem vive a miséria cultural, política e social:

Eu era Terra inteira,

eu era o Homem Livre.
(...)

Eu vivia embriagado na Alegria.
A aldeia era uma roda de amizade.
(...)

Eu era toda América,
eu sou ainda América,
eu sou a nova América! (p. 50-51)

Sugere-se haver desvelamento progressivo da situação do autóctone até alcançar o reconhecimento, por meio do verbo *ser* conjugado no tempo presente: “eu sou ainda América”; “eu sou a nova América”. Ou seja, há esperança de reconciliação e reconhecimento, por isso o eu lírico – consternado – acende o sentido:

E nós te reduzimos
em Vitrina e Reserva,
em Parque zoológico,
em Arquivo-poeira.
(...)

E nós te mergulhamos
nos vírus, nos bacilos,
nas pestes, importadas.
Teu Povo reduzimos
a um Povo de doentes,
a um Povo de defuntos.
(...)

E nós te embriagamos
de cachaça e desprezo.
Fizemos-te objeto
do Turismo imprudente (p. 51)
(...)

E nós somos agora,
ainda e para sempre,
a herança do teu Sangue,
os filhos dos teus Mortos,
a aliança em tua Causa.
Memória rediviva,
na Aliança desta Páscoa.

O sujeito poético segue perfilhando atos que conduziram os “índios” a se tornarem seres anedóticos, intercalando acontecimentos até ao tempo presente, em tom de triste e fatal constatação: “E nós somos agora, / ainda e para sempre, / a herança do teu Sangue,/ os filhos dos teus Mortos, a aliança em tua Causa”. Deste modo, explicita

– pelo uso dos advérbios “agora” e “sempre” – que o passado não será apagado, pois através da aliança da Páscoa, ou seja, da festa da ressurreição dos povos indígenas, a memória se manifestará novamente, assim como na Páscoa Cristã, que sempre celebra o renascimento de Jesus.

Assim, o teor poético viabiliza o arrependimento religioso, revigorando-o como renovador; circunstância necessária ao discurso teológico que deseja desfazer vínculos com uniformidades seculares e aspirar a relações mais flexíveis e cordiais com a humanidade.

Exemplo de flexibilidade encontra-se na *Missa da Terra sem Males*. No Rito de Aleluia, repleta-se em polivalência, embora se ambiente à tradicional tipologia da missa:

Aleluia! aleluia! aleluia!
Todos os Povos da Terra,
da Terra-sem-males,
louvem ao Pai!

O Evangelho é a Palavra
de todas as Culturas.
Palavra de Deus na Língua dos Homens!

O Evangelho é o destino
de toda a História.
História de Deus na História dos Homens!

A estrofe inspira-se na ação de louvor da missa, uma vez que o “Glória” é espécie de salmo que representa um solene ato de adoração ao Pai e ao Filho. No entanto, atente-se para o termo Evangelho. Há implicação viceralmente plurissignificativa a potencializar-lhe sentidos irrefreáveis, pois é expressão de todas as culturas; destino de toda a história. Assim posto, o poeta se remete ao verdadeiro evangelho que, na concepção casaldaliana, é Evangelho libertador agregado à missão-práxis, única e verdadeira Missão da real validade cristã (1985, p.33). Por isso, mantendo a escrita consciente da poesia casaldaliana, Deus agrega-se ao Homem e o Homem a Deus, desta vez por meio de uma flagelante História.

Ciente de que o “ofertório” é a parte da Missa em que pão, vinho e outras oferendas da comunidade são apresentados, sobre o altar, pelo celebrante; e que serão transformados simbolicamente em “Corpo e Sangue de Cristo”, o poeta inicia o Rito do Ofertório de modo singular:

Erguemos em nossas mãos
a memória dos séculos,
reunimos na carne do pão
a história do Tempo
de Libertação.

Aqui vos entregamos,
a vida banhada de chuva,
o milho plantado na terra,
o amor em pão repartido.

(...)

Erguemos em nossas mãos
a memória dos séculos,
recolhemos no sangue do vinho
a história de um tempo
de escravidão.

Na primeira estrofe, o poeta evidencia como oferenda a memória dos séculos reunidos na carne do pão – o tempo antes da conquista – em que havia ainda libertação, enquanto na última estrofe, recolhe-se no sangue do vinho a história de um tempo de escravidão – o passado remoto e a atualidade. Por ser sacerdote, a importância e o significado de carne feito pão e vinho feito sangue, permanecem os mesmos citados por São Paulo, no Evangelho:

E, assim, todo aquele que comer o pão ou beber o cálice do Senhor indignamente será réu do corpo e do sangue do Senhor. Examine-se cada qual a si mesmo e, então, coma desse pão e beba desse cálice. Aquele que come e bebe, sem distinguir o corpo do Senhor, come e bebe a sua própria condenação (1 Cor.11,26-29).

Finaliza o ofertório com versos destemidos e pesarosos, constância de uma história de padecimentos, apresentando o que lhes é possível ofertar, depois de séculos de dominação:

Em nossas mãos vos entregamos
a cinza das aldeias saqueadas,
o sangue das cidades destruídas,
a vencida legião dos oprimidos

Em nossas mãos vos entregamos
os seios exaustos das minas,
a água profanada dos rios,
as madeiras-em-cruz deste martírio.

Em nossas mãos vos entregamos
as veias abertas da América,
a pedra calada dos templos,
o pranto da memória índia.

Assim, oferecem cinzas, sangue, profanação, mortes. Enfim, oferecem as veias abertas de uma América ultrajada, juntamente com o silêncio e o pranto da memória indígena.

O teor dramático intensifica-se. À visualização da ênfase sobre a memória do massacre da população ameríndia, ainda associa-se a transformação de oferendas eufemizadas – pão, vinho, frutos, dinheiro – a doação apenas da memória do que lhes historicamente foi retirado. O fato sucede-se a partir da consciência manifesta nas estrofes anteriores: o Evangelho é o destino de toda história, mas não um Evangelho defasado, e sim Evangelho como o anunciado/esperado em “a Bíblia da Igualdade:/ Justiça, é esse o tema imenso do sermão:/ A missa nova, essa é missa de Liberdade:/ E órgão a acompanhar... a voz da Revolução!” (QUENTAL, p. 65)¹¹⁵. De modo mais contido, mas não menos crítico, segue para o Rito da Paz:

Shalom,
Saudi,
a Paz!
A Paz de Deus, na paz dos Homens.
O amor do Pai entre os irmãos.

Todos os Povos num só Povo.
Porque o Senhor é nossa Paz.

Shalom, a paz antiga.
Saudi, a paz perdida.
Em Cristo, a nova Paz!

Shalom,
Saudi,
a Paz!

Mesmo no Rito da Paz o poeta não se limita em apenas promulgá-la; vai além. Afirma que *shalom* é paz antiga (paz dos antigos Hebreus) e *saudi* é paz perdida (paz dos índios, perdida devido ao extermínio cultural).

No Rito de Comunhão, ocorre sublime posição e linguagem teológica. O momento (comunhão) é o rito central da missa, por representar a memória da Paixão de

¹¹⁵.Antero de Quental. *Odes Modernas*. Edição digitalizada, ed. Porto.

Cristo, visto que ocorre a consagração eucarística – a hóstia adquire as propriedades do corpo de Jesus. Assim, a Eucaristia celebra o referido momento, em profunda comunhão. Na fé católica, a Eucaristia é o meio que possibilita aos fiéis ressurgirem com Cristo para uma nova existência:

Celebrando a Páscoa do Senhor
Cantamos a vitória
de toda a Humanidade.
Tribos de toda a Terra,
Povos de toda Idade.
Na carne do Senhor
Revive toda carne.
Por isso comungamos toda luta.
Por isso comungamos todo sangue.
Por isso comungamos toda busca
de uma Terra-sem-males.

Em função do renascimento da carne, ou seja, a vitória sobre a morte, o poeta afirma que se comungam luta, sangue e busca. Porém, não uma busca comum de um reino eterno, mas a busca da Terra-sem-males, tão cara aos ameríndios. Ao amalgamar a fé católica à indígena, o poeta transpõe barreiras, trafega no tempo e no espaço e, por meio de inspiração bíblica, elege para o poema passagens desta, comungando histórias antigas – bíblicas e indígenas – como se observa nos versos a seguir:

Libertos do primeiro Cativoiro,
Cantamos a Passagem.

Cantando atravessamos
o novo Mar Vermelho do teu Sangue.
Cantando comungamos
o Pão da Liberdade.

Cantando caminhamos a procura de uma Terra-sem-males.

Dessemelhante do Rito tradicional da missa, o discurso traz junto à eucaristia outra motivação. O poeta pretende, por meio da revisitação bíblica, coligar o povo a persistir em busca da liberdade; da terra-sem-males. O poeta não utiliza a bíblia como mera referência da história israelita, mas para servir de espelho à situação dos índios que também passaram pela primeira travessia, ou seja, estão livres da colonização; por isso, livres do primeiro cativoiro. Com a retomada da tradicional imagem da travessia do Mar Vermelho, ilustra a consciência de que o sentido vivificado pela história dos povos

cristãos ilumine a luta de povos no presente que, inspirados no passado distante, podem, a partir do agora, alcançar futuro significativo e feliz.

No rito que finda a missa, cuja denominação é ensejada por “Compromisso Final”, é bastante conhecido como Rito da Bênção; o momento em que o pároco abençoa os fiéis. Há tipos variados de bênçãos. No desfecho da *Missa da Terra sem Males*, a bênção é alçada em benefício de distinto propósito, como sugere o refrão que – por sete vezes – se repete: “Memória / Remorso / Compromisso!”:

Alimentados da Páscoa do Senhor
e na Esperança da Terra Prometida,
rejeitamos todas as cadeias
e, com os pés descalços sobre esta Terra nossa,
retomamos a marcha dos mortos redivivos.

Com as claras estrelas dos Povos exterminados,
Iluminamos a rota do último Êxodo,
Buscando a Terra-sem-males.

Como fogueiras ardendo no coração da noite,
a memória dos Povos perdidos
conduz o passo dos seus filhos.

Memória / Remorso / Compromisso!

É neste tecido que o poema encontra espaço vibrante sobre o qual se projeta em múltiplas significâncias, por permitir-se entrelaçar passado (memória), presente (remorso) e futuro (compromisso). Por meio do falar teológico e poético, o “Rito Final” dota-se de distantes e distintos momentos que o tornam uno, provocado por correlação íntima entre história, poesia e teologia. O campo poético que permeia o teológico passa por uma geração de povos que permanecera à deriva na história. Sem embargo, por meio da poesia, resgatam-se reais valores teológicos; roga-se o devido perdão; alicerça-se o verdadeiro sentido da divina humanidade.

Atente-se na segunda estrofe, onde do primeiro verso esplende vibração poética e misticismo indígena, uma vez que para os índios, cada irmão que morre torna-se estrela a iluminar “a rota do último êxodo”: passagem derradeira, ingresso em mundo outro. Os versos ativam a sensação de inspiração poético-religiosa amalgamada à cultural, uma vez que se mostra como abertura para a Terra-sem-males do povo Guarani:

(...)

Pela ruínas dos Império do Sol,
pelos Palácios Maias abolidos,
por todo o Povo Azteca escravizado,
pela desolação dos Sete Povos...

Memória / Remorso / Compromisso!

Pelo silêncio das flautas e tambores na noite,
pela morte da alma destes Povos,
pela palavra “resignação” dita aos escravos...

Memória / Remorso / Compromisso!

Pelo arcabuz dos bandeirantes e bugreiros,
pelos meninos escravizados,
pelas meninas defloradas,
pelas caravanas de moribundos
rumo a São Paulo...

Memória / Remorso / Compromisso!

A missa convoca, além do leitor, o ouvinte, o índio, o pobre, o analfabeto. Por isso é práxis, é o meio encontrado pelo poeta para dizer ao povo, sem distinção, que é possível o reconhecimento da culpa pelos representantes do divino na terra. Mesmo sendo missa, isenta-se de vislumbramento meramente místico. Não busca consolar, ou converter, mas pelo percorrer das raças exterminadas expõe a tragédia histórica ocorrida no passado com influência forte no presente. Este fato modula registro de Benjamim Forcano no prefácio à edição espanhola: “(...) la Misa de la ‘Tierra sin Males’ se refiere al pasado, pero a un pasado que sigue presente” (2010, p.16).

Por ser texto que parte do homem encarnado na História, e nele igualmente desemboca, a *Missa da Terra sem Males* é também meio de profetizar futuro distinto e visionário por meio da poesia e, assim, como destaca Octavio Paz: “Poesía: búsqueda de un ahora y de un aquí (...), búsqueda de los otros, descubrimiento de la otredad” (1986, p. 261-265):

(...)

Pela cruz inscrita na espada dos saqueadores,
pela devastadora Civilização que se
pretende cristã
pelas catedrais assentadas no coração
dos templos índios
pelo Evangelho da Liberdade, feito
decreto de cativo.

Memória / Remorso / Compromisso!

(...)

O fragmento aponta o devaneio cometido em nome do cristianismo, levando a redução do índio como pessoa, conduzindo-o ao patamar de criatura que não se reconhece. Por isso, constante repetição: “memória, remorso, compromisso”:

Morena de Guadalupe,
Maria do Tepeyac¹¹⁶;
Congrega todos os índios
na estrela do teu olhar;
convoca os Povos da América
que querem ressuscitar.

Montezulma¹¹⁷!
Atau Walpa¹¹⁸!
Tupac Amaru¹¹⁹!
Sepé Tiaraju¹²⁰!
Toríbio de Mogrovejo¹²¹!
Rosa de Lima¹²²!
Barolomé de las Casas¹²³!
José de Anchieta¹²⁴!
Roque¹²⁵!
João¹²⁶!
Afonso¹²⁷! Rodolfo¹²⁸!

¹¹⁶ Devoção que remonta a 1531, quando a Virgem de Guadalupe apareceu a um índio.

¹¹⁷ Governante Asteca de 1502 a 1520.

¹¹⁸ Imperador Inca morto pelas tropas colonizadoras de Francisco Pizarro, na Batalha de Cajamarca, em 1532.

¹¹⁹ Cacique Peruano que comandou a revolta dos índios descendentes dos incas, entre 1780-1781, foi a maior insurgência indígena desde a conquista do Peru, ocorrida no século 16. Trata-se de uma das maiores insurgências da história da América Latina, somente equiparada em extensão e significado à Revolução Zapatista, que aconteceu no México, 130 anos depois, entre 1911-17.

¹²⁰ Índio guerreiro da Guerra Guaranítica, já apontado no poema “Proclama indígena”.

¹²¹ Missionário espanhol e organizador da igreja sudamericana. Chegou ao Peru em 1581.

¹²² Conhecida como Santa Rosa de Lima, nasceu no Peru em 30 de abril de 1586. Foi mística da Ordem Terceira Dominicana e canonizada pelo Papa Clemente X, em 1671. É a primeira santa da América e padroeira do Peru e da América.

¹²³ Padre Bartolomé de las Casas nasceu na Espanha em 1474; frade dominicano, cronista, teólogo, bispo de Chiapas (México) e grande defensor dos índios; considerado o primeiro sacerdote ordenado na América.

¹²⁴ Padre Jesuíta espanhol nasceu em 1534 nas Ilhas das Canárias. Foi um dos fundadores da cidade de São Paulo, e declarado beato pelo papa João Paulo II. É cognominado de *Apóstolo do Brasil*.

¹²⁵ Santo Frances. O nascimento remonta ao ano de 1295, considerado o santo protetor contras as pestes e epidemias

¹²⁶ Remete-se a São João Evangelista, ou São João Batista, profeta e primo de Jesus Cristo.

¹²⁷ Santo Afonso Maria de Ligório nasceu em Marianella, no Reino de Nápoles, no dia 27 de Setembro de 1696. De rara inteligência, recebeu em 1712 o doutorado em direito civil e canônico. Assim como Casaldáliga não lhe faltaram temperamentos e dons artísticos, foi pintor, poeta, teólogo, arquiteto.

Simão Bororo¹²⁹!
João Bosco¹³⁰!

E todos os Patriarcas, Profetas e Mártires
da Causa Indígena!

Prosseguiremos vossa caminhada!

Maria, tão cara a Casaldáliga, é designada como morena de Guadalupe, Maria do Tepeyac¹³¹, remontando à aparição da Virgem Maria no México, no ano de 1531. Por meio de tal nomeação, o poeta traz ao presente todos os considerados mártires e santos. Observa-se que entre eles cita José de Anchieta, muitas vezes comparado ao próprio Casaldáliga pela defesa da causa indígena e honesta fortaleza ao escrever poemas religiosos. Comparecem ainda mártires da causa indígena; santos populares – como São Roque, São João – que operam como ligadores de entidades, permitindo que santos consagrados sejam dispostos aos pares com santos defensores da causa indígena bem como com índios que lutaram pela liberdade.

Certo está que o encontro promovido não soa apropriado aos ouvidos da Igreja Católica, estando assim Casaldáliga sempre sob as vistas inquisidoras da Igreja.

Após a convocação de santos e mártires, assevera:

Unidos na Memória
da Páscoa do Senhor,
voltaremos para a História
com um dever maior.
Unidos na memória da Antiga Escravidão,
juramos a Vitória na nova servidão.

Repercute, assim, diverso sentido ao tratar da causa indígena, pois efetiva a memória do passado e inclui o índio como sujeito da história e da religião, devotando à *Missa da Terra sem Males* caráter macroecumênico, pois dispõe, no fronte da história, sujeitos oficialmente preteridos na história da humanidade, embora ligados cultural e

¹²⁸ Por meio do contexto infere-se que Rodolfo citado nesta estrofe seja Rodolfo Lünkenbein, padre salesiano, diretor da Missão Salesiana de Meruri, MT. Defensor da comunidade indígena Bororó no processo de demarcação de território, foi assassinado junto ao índio Simão Bororó, e não o Santo Rodolfo que remonta ao ano de 1034, em Pérugia, Itália.

¹²⁹ Defensor da comunidade indígena Bororó.

¹³⁰ Padre brasileiro, nascido em Minas Gerais em 1917, foi baleado, em Ribeirão Cascalheira - MT, por tomar a defesa de duas mulheres presas. O episódio ocorreu na presença de Casaldáliga. Segundo alguns relatos, o tiro tinha por alvo o poeta.

religiosamente, conforme registra Giulio Girard: “las exigencias del macroecumenismo van más allá. No es suficiente reconocer a los indígenas y negros como sujetos de cultura; ellos son también sujetos de religión” (1994, p. 224)¹³²:

Os pobres desta Terra
queremos inventar
essa Terra-sem-males
que vem cada manhã.

Uirás¹³³ sempre à procura
da Terra que virá...
Maíra, nas origens.
No fim, Marana-tha!

Poeticamente híbrida, a missa é finalizada entrelaçando a mitologia indígena à crença Cristã como forma de unir opostos e apresentar a procura do paraíso na terra. Destarte, o índio *Uirá*, da etnia *Urubu-Kaapor*, inicia a procura da “terra sem males” disposto a encontrar Maíra, deus criador. *Maran-atha*, expressão aramaica, citada no Novo Testamento, na 1ª carta aos Coríntios, capítulo 16:22, especifica que, no fim, o Cristo voltará. Assim, atrelam-se pelo veio dos enlaces poéticos os mitos das duas culturas: a Indígena e a Ocidental. Deste modo, sustenta a sugestão de que a religião cristã deve ser libertadora, agregadora de todas as culturas religiosas. Talvez não sendo possível tal utopia, o poeta a concretiza em texto, captura-a no instante ao abrir-se e ligar todos os homens a um único Deus: Jesus, Tupã, Maíra ou qualquer outra denominação que seja busca de presença única.

A sensibilidade poética do teólogo Casaldáliga é confirmada com mais eficácia nas estrofes supracitadas onde – apaixonado e sublimado por um mundo sem males – apresenta o anseio de projetar os pobres da terra que há de vir – sem males – mostrando assim que apenas aqueles que trazem na alma dores e amarguras plenificarão a ventura da merecida recompensa.

O poeta, ao falar da causa do outro com sinceridade, vislumbra na *Missa da Terra sem Males* o desejo imediato e inabalável de busca a um mundo promissor. E o faz, pela constância de uma crença que se quer também atuante e imediata, que não finda, materializando o que Octavio Paz denomina “El tiempo del poeta”

¹³² GIRARD, Giulio. *Los excluidos, ¿construirán la nueva historia?*, Madrid, Ed. Nueva Utopía, 1994.

¹³³ RIBEIRO, Darcy. *Uirá sai à procura de Deus*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974. *Uirá*: um índio em busca de Deus. Dir.: Gustavo Dahl. Filme cor, 35 mm. 1973. Prod.: Alterfilmes; Embrafilme. (Longa metragem inspirada em artigo de Darcy Ribeiro de 1957).

Vivir al día; y vivirlo, simultáneamente, de dos maneras contradictorias: como si fuese inacabable y como si fuese acabar ahora mismo. Así, la imaginación no puede proponerse sino recuperar y exaltar – descubrir y proyectar – la vida concreta de hoy. Lo primero, el descubrir, designa a la experiencia poética; lo segundo, la proyección, se refiere al poema propiamente dicho (1986, p. 266).

Na *Missa da Terra sem Males* encontram-se, portanto, os dois momentos citados por Paz – descobrimento e projeção. Ora o descobrimento é o de uma verdade perene, embora sempre silenciada, adiada. Ora a própria projeção do homem e do lugar, uma designação do aqui e do agora. O poeta enfrenta tais possibilidades diante da religião que é revisitada com pensamento humilhado, consciente de que o Deus que foi trazido para a América é um deus de dominação, capitalista e cruel. Um deus inacabado ou, talvez, desdivinizado.

Deste modo, sugere-se atar-se o fim ao princípio. Ou este àquele, onde “mísera pobreza” imiscua-se à “pobreza evangélica”. A poesia missal de D. Pedro Casaldáliga rega de divindade a falta que a ambas – neste mundo – incorre.

3.3.3 Missa dos Quilombos

Dois anos após a *Missa da Terra sem Males*, no dia 20 de novembro de 1981, celebrou-se, na cidade de Recife-PB, pela primeira vez, missa em solo brasileiro, e provavelmente em todo o mundo cristão, em que elevados emissários da Igreja Católica, diante de cerca de oito mil pessoas, se penitenciaram e solicitaram absolvição pelo posicionamento histórico da Igreja perante os negros, os escravos, e, principalmente, os negros aquilombados, perfilhados como inimigos da corporação cristã por séculos.

A inicial gravação da *Missa dos Quilombos* foi realizada na Igreja da Serra do Caraça, em Minas Gerais, e lançada pela gravadora BMG/Ariola, em 1982. Tal gravação consiste em versão editada da *Missa dos Quilombos* celebrada em Recife. Desde então, muitas outras versões foram reproduzidas – combinações de rap e hip-hop e outras manifestações negras contemporâneas.

Entretanto, grande equívoco crer que, por ser atitude da Igreja Católica a retratação oficial perante a sociedade, a *Missa* obteve aprovação do Vaticano. Antagônico a isso, foi cerceada durante quase uma década, pois a idealização missal surge de apenas uma ala da Igreja Católica: a Teologia da Libertação. O caráter

“perturbador” da *Missa* e respectiva feição sincrética foram motivos que ajudaram a fomentar a ideia de celebração subversiva – atente-se que no período o país ainda vivia sob estado de exceção. Assim, tudo relacionado à Teologia da Libertação era visto com caráter ameaçador.

No transcurso dos anos, a *Missa* “subversiva” tornou-se marco no revisionismo histórico da Igreja Católica brasileira, pois a partir dela o negro passou a ter acolhimento peculiar no âmbito religioso católico a ponto de a Igreja propor reapropriação peculiar das lutas e da vida do afro-descendente da atualidade.

Mesmo dirigida a um alvo denotado – o negro –, a obra não perde a universalidade; ao contrário, a adquire, uma vez que interpela aos não negros, introduzindo-os ao mundo referido, por meio da outridade.

A *Missa dos Quilombos* é dividida em 11 partes: “Abertura”, “Em nome do Deus”, “Rito Penitencial”, “Aleluia”, “Ofertório”, “O Senhor é Santo”, “Rito da Paz”, “Comunhão”, “Ladainha”, “Louvação A Mariama”, “Marcha Final” e são precedidas por apresentação feita por Casaldáliga.

Embora extenso, faz-se prudente dispor em evidência excerto que reflete o principal motivo da composição da *Missa dos Quilombos*:

Em nome de um deus supostamente branco e colonizador, que nações cristãs têm adorado como se fosse o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, milhões de Negros vêm sendo submetidos, durante séculos, à escravidão, ao desespero e à morte. No Brasil, na América, na África mãe, no Mundo. (...)Mas um dia, uma noite, surgiram os Quilombos, e entre todos eles, o Sinaí Negro de Palmares, e nasceu, de Palmares, o Moisés Negro, Zumbi. E a liberdade impossível e a identidade proibida floresceram, "em nome do Deus de todos os nomes", "que fez toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue". Vindos “do fundo da terra”, “da carne do açoite”, do exílio da vida” os Negros resolveram forçar “os novos Albores” e reconquistar Palmares e voltar a Aruanda.

(...) Para escândalo de muitos fariseus e para alívio de muitos arrependidos, a *Missa dos Quilombos* confessa, diante de Deus e da História, esta máxima culpa cristã. Na música do negro mineiro Milton e de seus cantores e tocadores, oferece ao único Senhor "o trabalho, as lutas, o martírio do Povo Negro de todos os tempos e de todos os lugares”.

Está na hora de cantar o Quilombo que vem vindo: está na hora de celebrar a *Missa dos Quilombos*, em rebelde esperança, com todos "os Negros da África, os Afros da América, os Negros do Mundo, na Aliança com todos os Pobres da Terra” (CASALDÁLIGA, p.2).

Já nas primeiras três linhas da apresentação encontram-se elementos de grande significação com nova leitura da história e repletos de remorsos cristãos. Mas é na abertura, *A DE Ó*¹³⁴ (Estamos chegando), que se entrelaçam atos litúrgicos à arte. O enlace teológico advém da estrutura litúrgica, uma vez que o poeta afirma ser Antífonas do Ó, e o enlace poético acontece por meio dos versos distintos, das rimas e dos dispositivos estilísticos. Atente-se ao final de cada estrofe onde utiliza o verbo no infinitivo para sacramentar a presentificação contínua do tempo:

Estamos chegando do fundo da terra,
estamos chegando do ventre da noite,
da carne do açoite nós somos,
viemos lembrar.

Estamos chegando da morte nos mares,
estamos chegando dos turvos porões,
herdeiros do banzo nós somos,
viemos chorar.

Estamos chegando dos pretos rosários,
estamos chegando dos nossos terreiros,
dos santos malditos nós somos,
viemos rezar.

Estamos chegando do chão da oficina,
estamos chegando do som e das formas,
da arte negada que somos
viemos criar.

Estamos chegando do fundo do medo,
estamos chegando das surdas correntes,
um longo lamento nós somos,
viemos louvar.

Em *A de Ó*, na procissão de entrada, o “nós” substitui o “eu”, demonstrando comprometimento em delinear uma identidade negra coletiva que anuncia chegada e, junto, objetivos para que os negros adentrem à história novamente; consolidando, assim, o processo de edificação da consciência de ser negro na América.

As circunstâncias de martírio da raça presentes – ainda hoje – na América, esplendem nos textos, pois chegam “dos pobres bordeis”, das “novas favelas”, dos

¹³⁴ As *Antífonas do Ó* são sete antífonas especiais, cantadas no Tempo do Advento, especialmente de 17 a 23 de Dezembro, antes e depois do Magnificat, na hora canônica das Vésperas. São assim chamadas porque têm início com esse vocativo e foram compostas entre o século VII e o século VIII, sendo um compêndio de cristologia da antiga Igreja, um resumo expressivo do desejo de salvação, tanto de Israel no Antigo Testamento, como da Igreja no Novo Testamento. São orações curtas, dirigidas a Cristo, que resumem o espírito do Advento e do Natal. Ver: *Antífonas do Ó: O antigo e o novo na oração litúrgica do advento*. - São Paulo: Paulinas, 1997.

“trens de subúrbio”, “dos tristes mocambos”, mas chegam também “da escola de samba”, acentuando a cultura afro-descendente. Ao invés de tais pronunciamentos serem recalcados e acentuados, abrolham impregnados de púbere energia, gerindo a esperança negra em “novos Albores”, como assegura Casaldáliga na apresentação da missa.

Após apresentados os motivos da chegada, segue o compasso missal com pulcro canto intitulado “Em Nome do Deus”, repleto de religiosidade, poesia e válido sincretismo religioso.

Em nome do Deus de todos os nomes

– Javé

Obatalá¹³⁵

Olorum¹³⁶

Oió¹³⁷.

(...)

Em nome dos Três
que são um Deus só,
Aquele que era,
que é,
que será.

(...)

Em nome do Povo que espera,
na graça da Fé,
à voz do Xangô,
o Quilombo-Páscoa

que o libertará.

(...)

Em nome do Povo que fez seu Palmares,
que ainda fará Palmares de novo
– Palmares, Palmares, Palmares
do Povo!!!

¹³⁵ Criador do Plano Astral e dos orixás, ou seja, divindades criadas por Olorum.

¹³⁶ Na mitologia Yoruba, Olorum é o Deus Pai Criador de tudo e de todos.

¹³⁷ Deus do trovão, o obá de Oió, o orixá Xangô. Xangô teria sido o quarto rei da cidade de Oió, que foi o mais poderoso dos impérios Yorubas, nenhum rei foi mais reverenciado que Xangô, mesmo quando Oió passou a ser apenas um símbolo esfumado na memória dos atuais seguidores das religiões dos orixás que foram forçados a fazerem a diáspora africana em distantes países, como o Brasil. WOLFF, E. *O Ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 1999.

Sabe-se que o afamado sincretismo religioso celebrado no Brasil, propagado ao mundo como fato consumado entre o catolicismo e a afro-religião, principalmente a religião do Candomblé, não é, verdadeiramente, a fusão filosófica de duas religiões, a católica e a religião africana em uma só, conforme sugere o vocábulo sincretismo. Também não é fusão parcial. Ora, os negros, proibidos de cultuar os deuses trazidos de África, fingiam homenagear os santos católicos nas festas e batucadas africanas; em função disso, eram tolerados pelos brancos e a polícia não os perseguia. Por débito aos irmãos negros, o poeta inicia a missa ligando verdadeiramente os deuses afros ao Deus Cristão em liturgia clássica cristã.

A composição da Missa erige-se sob posicionamento consciencioso da Teologia da Libertação, a qual apregoa que nenhuma religião tem o monopólio da verdade e que o Cristianismo deve abrir-se aos valores contidos em outras religiões, significando uma crença grandiosa em um Deus que – independente de denominação – é o Deus criador. Sobre o tema registra o teólogo Benjamim Forcano em *Hacia un Cristianismo Multicultural*: “(...) Dios actúa en el mundo entero, no sólo en la Iglesia, porque este mundo es el mundo de Dios” (1999, p.292)¹³⁸. Com semelhante pensamento Leonardo Boff, em entrevista a IHU online (2007), afirma que:

O desafio primeiro é reconhecer o fato do pluralismo religioso. Isso não constitui uma patologia ou decadência, mas um dado positivo de realidade. É mais ou menos como a biodiversidade. Terrível seria se, na natureza, houvesse apenas *pinus eliotis* ou baratas. A riqueza está na biodiversidade ecológica analogamente ao valor da diversidade religiosa. Cada expressão religiosa revela algo do Mistério de Deus e nenhuma pode pretender possuir qualquer monopólio, nem da revelação nem dos meios de salvação. A graça e o propósito salvador de Deus perpassam toda a realidade e são oferecidos a todos (BOFF, 2007).

Deus, no mundo Ocidental, é o principal elemento religioso, por isso, vem transposto em extensão grandiosa nos versos da *Missa dos Quilombos*, onde assenta-se junto à história, ao Deus de África, à cultura negra, viabilizando a possibilidade de o Deus do Ocidente aproximar-se de qualquer orixá africano.

A *Missa dos Quilombos* traz em cada verso o retrocesso do tempo como forma de re-significar o sentido e o valor dos processos pluriculturais e pluri-raciais vivenciados na América e, principalmente, no Brasil, persistindo até os dias atuais. Em

¹³⁸FORCANO, Benjamín. "Hacia un Cristianismo Multicultural", en: *El evangelho como Horizonte*. t. 2, Ed. Nueva Utopía, Madrid 1999, p. 292.

virtude de tais características, Oswald de Andrade, em *Marcha da Utopia*, diz o seguinte:

(...) nós brasileiros, campeões da miscigenação tanto da raça como da cultura, somos a Contra-Reforma, mesmo sem Deus ou culto. Somos a Utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte. Somos a Caravela que ancorou no paraíso ou na desgraça da selva, somos a Bandeira estacada na fazenda. O que precisamos é nos identificar e consolidar nossos perdidos contornos psíquicos, morais e históricos (ANDRADE, 1978, p. 153)¹³⁹.

Consolidar e identificar os perdidos contornos psíquicos, morais e históricos, dos quais arenga Andrade, é trabalho de toda uma cultura e, sobretudo, da cultura religiosa e literária. Por isso, é a partir do lugar teológico e poético (repleto de signos e complexidades) que Pedro Casaldáliga lança-se – por meio de audaciosa poesia e/ou diferente missa – à busca de referidas re-significações.

Graças à busca de re-significados que prontamente se vêem, na abertura da missa, o sacerdote habilmente inicia ato litúrgico; não apenas em nome das divindades, mas também em nome do povo, personagem principal na poesia casaldaliana. Deste modo, é em nome do povo negro que o poeta almeja novos Palmares¹⁴⁰. Ao citar os palmares, o poeta coloca em evidência a resistência e a coragem africanas ao enfrentarem os colonizadores que os escravizavam, uma vez que o Quilombo dos Palmares tornou-se símbolo de luta e resistência à escravidão, sendo também terreno de um dos maiores heróis negros da América: Zumbi dos Palmares¹⁴¹.

¹³⁹ ANDRADE, O. de. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

¹⁴⁰ Em nome da raça negra que, em remoto tempo, construiu seus palmares no Brasil, estendia-se desde as vizinhanças de Cabo de Santo Agostinho, em Pernambuco até a região norte do Rio São Francisco, em Alagoas. Equivalia a terça parte do território de Portugal. Descreve Eduardo Galeano que na “História universal nenhuma rebelião de escravos foi tão prolongada quanto a de Palmares. A de Espártaco, que comoveu o sistema escravista mais importante da Antigüidade, durou 18 meses. Para a batalha final a Coroa portuguesa mobilizou o maior Exército conhecido até muito tempo depois da independência do Brasil (2007, p.113).

¹⁴¹ Existem dezenas de obras que arrolam sobre a figura negra e emblemática que foi Zumbi dos Palmares e sua herança político-civilizatória em função de uma nova sociedade onde as diferenças deviam ser respeitadas. Zumbi, quando jovem, fora capturado pela força armada portuguesa e presenteado ao Pe. Antônio Melo, que lhe ensinou português e latim. No ano de 1670, vendo a escravidão dilacerada de seu povo, fugiu da paróquia e retornou ao Quilombo. A partir de então, tornou-se líder de Palmares, organizando a resistência aos ataques militares. No Brasil, o dia 20 de novembro é o dia Nacional da Consciência Negra em homenagem a Zumbi dos Palmares. Duas, entre outras, obras arrolam sobre o tema: FREITAS, Décio. *República de Palmares: pesquisa e comentários em documentos históricos do século XVII*. Maceió: EDUFAL; IDEÁRIO, 2004. SIQUEIRA, Maria de Lourdes; CARDOSO, Marcos. *Zumbi dos Palmares Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

No Rito Penitencial, a história vem à tona grandiloquente. Por intermédio de poética construção litúrgica, a história é retomada e, diante do reconhecimento das atrocidades segregacionais cometidas e impetradas ainda hoje, implora-se perdão a iniciar ainda no primeiro verso por meio de preleção clássica da liturgia cristã: o *kyrie*; invocado nove vezes no Rito Penitencial. Observa-se que os autores optaram por retomar a deliberação do Papa Gregório Magno – que assim definiu (nove invocações) – por considerar a manifestação de Jesus Cristo cercado por uma comitiva de nove coros de querubins, o que proporciona ao *kyrie* caráter sagrado:

Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison.

Alma não é branca,
luto não é negro,
negro não é folk.

Kyrie eleison.

– Senhor do Bonfim
do bom começar:
não seja a alegria
apenas de um dia;
não seja a folia
para desfilar
na avenida sua.
Que seja, por fim,
a tua Alforria
e nossa a rua,
Senhor do Bonfim!

Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison.

Transposto do grego, o primeiro verso significa “Senhor tende piedade”. A voz lírica reproduz tal rogativa a cada remate das estrofes como admissão de culpa pelas truculências cometidas ao povo negro. Segue tecendo a missa/poema de forma a desmentir mitos tão bem abalizados na memória ocidental: a alma é branca, o luto é negro, que, mesmo inconscientemente, são palavras que denigrem a cor negra.

Ao praticar trocadilho quando registra “Senhor do Bonfim do Bom começar”, o poeta sugere que o fim pode ser bom, uma vez que Senhor do Bonfim é, segundo a devoção católica, figuração de Jesus Cristo no momento em que é adorado na visão da morte na cruz. Conduzindo o Bonfim para o bom começar, o poeta alforria o Cristo da morte sob opressão, ao mesmo tempo em que o amalgama ao negro, uma vez que o vocábulo alforria liga-se à tipologia do cativo, liberando assim a rua como liberdade

para o negro; para uma raça que se impinge maldita, ainda e espelho em tempos bíblicos:

Da raça maldita
gratuitamente,
a raça de Cam.
Secular estigma
da escrava Agar,
Mãe espoliada,
Ismael dos Povos,
denegrida África.

O poeta, a exemplo da *Missa da Terra sem Males*, faz revisitações bíblicas ao comparar povos distantes no tempo, mas próximos na história. Compara a raça maldita – a progênie oriunda de Cam amaldiçoada por Noé, e Agar, escrava de Abraão e mãe de Ismael, filho de Abraão¹⁴², citado neste verso como Ismael dos Povos –, com a raça negra sempre avistada no passado, aos olhos ocidentais, não como sujeitos, mas como mercadorias. Ao adentrar no contexto bíblico, o poeta empreende não apenas diálogo com o passado, mas vincula a sorte dos personagens por meio da comparação, uma vez que Ismael sendo filho de Abraão com a escrava Agar tivera sorte semelhante à ocorrida aos negros da América, quando europeus engravidavam negras e abandonavam os filhos à própria sorte, formando a raça da “ninguendade”, como proferira Darcy Ribeiro em *O Povo Brasileiro* (1995).

Sendo tecido religioso a base utilizada pelo poeta, não vacila em atribuir o acometimento ocorrido na América à vontade religiosa. O texto baldrame serve como exemplo para ladrilhar a história e mostrar a fúria contra os escravos ainda em tempo ancestral. Lembrando que as sucedidas ocorrências na época ancestral (conforme consta na Bíblia) era apreendida com permissão e ordem de Deus, o que difere completamente do pensamento teológico casaldaliano, uma vez que na poesia/teologia casaldaliana não se encontra temor místico. O poeta está seguro a respeito do Deus em que acredita e, por isso, sente-se livre para humanizar e divulgar a história religiosa atrelada a história social, assim como faz ao apresentar as raças negras enviadas para a América:

Terras de Luanda,
Costa do Marfim,
Reino de Guiné,

¹⁴² História de Abraão, Agar e Ismael encontra-se em: Gn. 16 a 50.

Patria de Aruanda¹⁴³
Awa de¹⁴⁴! (Estamos aqui)

Carne em toneladas,
fardos de porão.
Quota da Coroa
fichas de Batismo,
marcados a ferro
para a Salvação.

(...)

São, possivelmente, os versos mais intensos da *Missa dos Quilombos*. Neles, o poeta apresenta a história mirada a partir de outros olhos. Não os dos vencedores – se de fato há vencedores nessa tragédia. Apresenta-os, primeiramente, com pertencimento, pois cita os lugares de onde vieram, para em seguida apresentá-los como foram vistos e tratados na América: “fardo de porão e quota da Coroa”. Atente-se para a seguinte estrofe, onde a voz lírica revolve o olhar para o apagamento da história:

Queimamos, de medo
– do medo da História –
os nossos arquivos.
Pusemos em branco
a nossa memória.

Nesta estrofe, faz-se alusão a Rui Barbosa¹⁴⁵ que, enquanto Ministro da Fazenda em 1890, manda queimar todos os documentos sobre a escravidão negra no Brasil. A razão alegada seria a de apagar a mancha da escravidão no passado nacional. Assim, em função da atitude, o Brasil perde grande parte da história escravagista e o sucesso macula-se no apagamento¹⁴⁶. Em virtude de acender luz sobre a invisibilidade imposta à condição do negro, a *Missa dos Quilombos* persegue movimentos do passado ao presente,

(...)

¹⁴³ Aruanda é um dos nomes do plano astral superior na cultura religiosa africana, similar a paraíso celeste, na religião católica.

¹⁴⁴ Palavras africanas, Awa= nós e De= chegar, por isso, “estamos aqui”.

¹⁴⁵ Há controvérsias, pois afirmam que Rui discordava em indenizar os senhorios donos de escravos, por isso, mandou queimar todos os documentos históricos sobre a escravidão. Ver: DEURSEN, Felipe Von. *Povo Marcado. Aventura na História*. Ed. 70, 2009.

¹⁴⁶ Somente há pouco menos de 10 anos promulgou-se a lei para implantar nas disciplinas escolares a história africana no Brasil, pois até então, os negros, grande parte da população brasileira, eram olvidados como componente da nação.

Negro sem emprego,
sem voz e sem vez.
Sem direito a ser,
a ser e a ser Negro.
Dobrados nos eitos,
os peitos quebrados,
os peitos sugados
por filhos alheios,
senhores ingratos.
Bebês imolados
pelas Anas Paes¹⁴⁷,
Testas humilhadas
nas águas dos cais,

Múltiplas são as atrocidades acometidas contra o negro. A voz lírica vai pouco a pouco delineando. Utilizando cor negra, história negra, cicatriz negra, chega ao presente com total transparência:

(...)

Negro embranquecido
pra sobreviver.
(Branco enegrecido
para gozação).
Negro embranquecido,
morto mansamente
pela integração.

Mulato iludido,
fica do teu lado,
do lado do Negro.
Não faças, Mulato,
a branca traição.

Por fim, o sujeito lírico, que é aqui também sujeito de alerta, ao alcançar o tempo presente – tão cruel quanto o do passado, pois ainda sustenta a invisibilidade da dignidade e culmina por envergonhá-lo por se negro – alerta aos negros [“mulato iludido/ (...) fica do lado do Negro”] que não se escondam da própria raça. Deste modo, conforma com partícipes da Teologia da Libertação que, como Boff, creem que:

La mayoría de los negros no tiene conciencia de que su cultura y sus religiones los aydaran a mantener la dignidad mínima; no está informada de su alto papel civilizador en Brasil. La esclavitud produjo en considerar que su cultura y sus religiones son marginales

¹⁴⁷ É muito provável que o poeta se vale do nome Ana Paes por fazer parte da história dos engenhos brasileiros, uma vez que o engenho de Ana Paes era um dos maiores de Pernambuco, e foi palco da sangrenta guerra entre holandeses e Portugueses, ocorrida em 1645.

por el hecho de que ellos también se descubrieron socialmente marginados (apud Marzec, 2001, p. 121).

E convoca também os demais para não negar a raça negra, bem como para reler a história:

Padres estudados,
Pastores ouvidos,
Freiras ajeitadas,
Doutores da sorte,
Cantores de turno,
Monarcas de estádio...
Não negueis o Sangue,
o grito dos Mortos,
o cheiro do Negro,
o aroma da Raça,
a força do Povo,
a voz de Aruanda,
a volta aos QUILOMBOS!

(...)

– Kyrie eleison!

Bastante emblemática é a estrofe supracitada, pois enquanto a voz lírica arrola ascensores da raça negra – “o cheiro do negro/ o aroma da raça” –, surge o teólogo que, em nome da igreja, pede perdão – Kyrie eleison! –, momento dotado de grande ligação religiosa e artística, conectado à História e à esperança negra que segue acoplada ao pedido de piedade, assim invocado:

Senhor Morto,
Deus da Vida,
nesta luta proibida,
tem piedade de nós.

Ao evocar a piedade de Deus, o sujeito poético remata morte e vida de Deus à luta proibida do negro na busca da liberdade, e pede que Deus perdoe os opressores (a si também que é representante da Igreja) que transgridem o direito do negro ser livre. Liberdade roubada para enriquecer o Velho Mundo como afirmou Eduardo Galeano em *As veias Abertas da América Latina* (2007):

Adam Smith dizia que o descobrimento da América tinha elevado o sistema mercantil a um grau de esplendor e glória que, de outro modo, não seria alcançado jamais. Segundo Sergio Bagú, o mais formidável motor de acumulação do capital mercantil europeu foi a escravidão americana; por sua vez esse capital tornou-se a pedra

fundamental sobre a qual se construiu o gigantesco capital industrial dos tempos contemporâneos (2007, 107).

Devido à imensa opressão sofrida pelo povo negro, o poeta harmoniza a paixão de Jesus, denominado por “Irmão Mor da Irmandade”, à paixão pela liberdade, indicando, assim, esperança de ressurreição para o povo negro:

– Irmão Mor da Irmandade,
na Paixão da Liberdade,
tem piedade de nós.
Kyrie eleison!

As invocações feitas a Deus, diferente do que possa parecer, outra coisa não é que um pedido de transformação social, pois poesia e teologia em Casaldáliga pautam-se, sobretudo na sociedade, uma vez que como poeta e teólogo, usa o liame entre poesia e teologia para facilitar o caminhar entre campos conduzentes ao plano humano. Por isso, o tecido Rito de Aleluia, avistado aqui, é também um fio complementar, pois integra o campo teológico ao poético. Fugindo, destarte, do exercício de uma teologia dura e nímia, proporciona enlace poético, de modo a, ao falar sobre Deus e os “irmãos negros”, renascer-se vibrante e essencial.

Casaldáliga torna-se construtor de “sociedade criadora”, pois pelo versar social acaba por encarnar atitude universal, possibilitando, deste modo, transformação social de modo parelho ao pensamento de Octavio Paz:

Poetizar la vida social, socializar la palabra poética. Transformación de la sociedad en comunidad creadora, en poema vivo; y del poema en vida social, en imagen encarnada. Una comunidad creadora sería aquella sociedad universal en la que las relaciones entre los hombres, lejos de ser una imposición de la necesidad exterior, fuesen como un tejido vivo, hecho de la fatalidad de cada uno al enlazarse con la libertad de todos (*Signos em Rotação*, 1986, p. 254).

O pensamento poético e teológico em Casaldáliga age em convênio com as palavras de Octavio Paz e mais além, pois proporciona a concórdia entre a teoria (linguagem) e a realidade (prática), uma vez que a religiosidade do bispo é política e a arte política é religiosa, conectadas à poesia. Para Casaldáliga, a religião é a grande consagradora do homem, todavia é a poesia que o impulsiona a ir além.

O exercício poético funda-se em prática adequada ao meio e ao sentido a que se refere. Assim, fala e pensa em versos, apreendendo regularização polimórfica e imprevisível, pois parece utilizar-se dos versos como instrumento de perícia para alcançar melhor pensar e falar, como se observa nas estrofes pertencentes ao Rito do Ofertório:

Na cuia das mãos
trazemos o vinho e o pão,
a luta e a fé dos irmãos,
que o Corpo e o Sangue do Cristo serão.

O ouro do Milho
e não o dos Templos,
o sangue da Cana
e não dos Engenhos,
o pranto do Vinho
no sangue dos Negros,
o Pão da Partilha
dos Pobres Libertos.

Em coro, a voz lírica pessoalizada no elemento negro apresenta sua oferta, uma vez que tal ocasião é o rito do ofertório na missa tradicional. Assim, em coletivo, oferecem produtos oriundos da servidão do passado e da opressão do presente, porém, sempre seguido de contestação, pois para cada donativo oferecido segue uma negação, entendida como negativa da opressão a que foram submetidos. No entanto, ao encerrar as estrofes sinaliza expressão de esperança, por ensejo do uso de termos como “Libertos”, na estrofe anterior, ou Páscoa, na que segue:

Trazemos no corpo
o mel do suor,
trazemos nos olhos
a dança da vida,
trazemos na luta,
a Morte vencida.
No peito marcado
trazemos o Amor.
Na Páscoa do Filho,
a Páscoa dos filhos
recebe, Senhor.

(...)

Com maior avidez, o poema avança, e atinge a estrofe onde se delineiam instrumentos em extensões do corpo dominado, trabalho e dores dilaceradas:

– Com a força dos braços lavramos a terra
cortamos a cana, amarga doçura
na mesa dos brancos.

– Com a força dos braços cavamos a terra,
colhemos o ouro que hoje recobre
a igreja dos brancos.

– Com a força dos braços plantamos na terra,
o negro café, perene alimento
do lucro dos brancos.

– Com a força dos braços, o grito entre os dentes,
a alma em pedaços, erguemos impérios,
fizemos a América dos filhos dos brancos!

Se comparecem relatos sensíveis à história, é para remeterem ao fundo da própria história. As imagens que emergem tornam instável a aparência do mundo, pois minam-lhe a essência humana, mostram uma raça sempre subjugada à outra. O esplendor emanado das palavras, simples e precisas, atinge o leitor em profundidade, pois à sombra de uma história oficial, passa-se ao contato de conteúdo e valor socialmente relegados ao esquecimento. Desse momento em diante, o eu lírico não mais apresenta a história que todos agora vêem e admitem. A História torna-se inegavelmente visível. A poesia tateia o obscuro para proceder à exploração do incógnito vertido em esperança e liberdade; espelho em alçar destino ao futuro que se apresenta por há de vir:

Os pés tolerados na roda de samba,
o corpo domado nos ternos do congo,
inventam na sombra a nova cadência,
rompendo cadeias, forçando caminhos,
ensaíam libertos a marcha do Povo,
a festa dos negros, acolhe Olorum!

Assim finaliza o Rito do Ofertório e segue para partição “O Senhor é Santo”:

(...)

O Senhor é o só Senhor.
Todos nós somos iguais.
Oxalá o Reino do Pai
seja sempre o nosso Reino.

Mais uma vez, o poeta vale-se de sincretismo em textos de louvor ao Deus Cristão. Utiliza o termo “oxalá” – saudação árabe (*in shaa allaah*): “se Deus quiser” – e estende-o para também referenciar orixá de origem Nagô, cultuado no Brasil e

importante divindade do panteão africano. Na estrofe, reafirma a igualdade dos homens diante de Deus para então seguir, com versos rimados e repletos de alegria, para o Rito da Paz:

Saravá, A-i-é, Abá.

A Paz d'Aquele, que é
nossa Paz!
A Paz, que o Povo fará!

Saravá, A-i-é, Aba!

A louca Esperança
de ver todo irmão
caindo na dança da vida,
cantando vencida
toda Escravidão!
Vai ser abolida
a paz da Abolição
que agora temos.
E contra a paz cedida,
a Paz conquistada teremos!!!

Segue o ritmo pelo escalar de palavras de cultos africanos. O movimento poético em direção ao futuro cresce da situação de desespero apresentada em momentos anteriores. Agora o discurso torna-se irreduzível e puntiforme, edificado sobre frases nominais e imagens que não se diluem na organização semântica da estrofe; tornam-se particulares devido à solidez utópica que apresentam:

Saravá,
do novo Quilombo de amanhã.
A-i-é dessa "festa de todos", que virá!

(...)

— Aos treze de maio de mil-oitocentos-e-oitenta-e-oito,
nos deram apenas decreto em palavras.
Mas a Liberdade vamos conquista-la!

(...)

Palmares das lutas da Libertação.
Palmeiras da Páscoa da Ressurreição.
Saravá, A-i-é, Abá!!!

Suscetível é perceber a insistência do poeta em agregar liberdade ao Quilombo dos Palmares; deve-se à liberdade conquistada e cultivada com obstinação e sabedoria.

Ao referir-se à lei Áurea, concedida aos escravos em 13 de maio de 1888, protesta e conclama à ação, uma vez que só com palavras não se vence combate. Assim, espelhado na própria atitude – palavra teo-poeticamente instituída, aliada à materialidade da prática de enfrentamento missal – orienta como procede a práxis. A desenvoltura é também elaborada no Rito da Comunhão:

Bebendo a divina bebida
do teu Sangue Limpo, Senhor,
lavamos as marcas da vida,
libertos na Lei do Amor.

(...).

Nutrindo a luta na Aliança
e a Marcha em teu novo Maná,
queremos firmar a Esperança
da Aruanda que um dia virá.

Ara ware kosi mi fara.

Por versos claros e expressivos, o poeta comunga culturas. Afiança Aruanda – o reino do céu – em futuro promissor e deposita na fé coletiva o meio pelo qual o futuro se concretizará: “Ara ware kosi mi fará”; cujo sentido compõe o início da estrofe que segue:

Todos unidos
num mesmo Corpo,
nada no mundo
nos vencerá.
Todos unidos em Cristo Jesus.
Oxalá!

Ara ware kosi mi fara.

O poder transcendente da linguagem é disposto de modo diverso ao usual, uma vez que evidencia transcendência conectada a África. Desta sorte, reafirma preceito de fundamento da Teologia da Libertação: não existe verdadeira religião. Isto posto, entende-se a correlação anteriormente apresentada pela voz lírica ao afirmar, por construção africana, a união de todos em um só corpo, pois assim a partilha faz-se presença; o que implica um desdobramento do homem em – pelo menos – seis instâncias limites, como discriminadas na continuidade do Rito da Comunhão:

– Partilha diária em mesa de irmãos.
Porque não é livre quem não tem seu pão.

– Partilha constante, na festa e na dor.
Porque não é livre quem não sente amor.

– Partilha fraterna de bantus¹⁴⁸ iguais.
Porque não é livre quem junta de mais.

– Partilha de muitos unidos na fé.
Porque não é livre quem não é o que é.

– Partilha arriscada de vir a perder.
Porque não é livre quem teme morrer.

– Partilha segura da Libertação,
que o Cristo partilha a Ressurreição.
Ara ware kosi mi fara...

Assim dispostas, evoluem em partilha diária da mesa, festa e dor, partilha fraterna dos *bantus*, partilha da fé, do risco de vir a perder até alcançar a partilha da libertação que, uma vez mais se aproxima da construção em língua de origem, para o ressurgimento final. É no seio da esperança que o poeta – com visão profética de vária ordem – mantém viva a chama da fé.

É de ressaltar, no processo poético e teológico apresentado na *Missa dos Quilombos*, o contato com línguas africanas e também a intuição profunda do cotidiano, como lugar de manifestação de Deus. A chave antropológica da poética teológica de Casaldáliga converte-se de destino sobrenatural à identidade do outro, conduzida, em circunspecto, até às últimas instâncias. Atinge-se assim, ponto de destaque nos entrelaçares teológicos e poéticos contidos na *Missa dos Quilombos*: o caráter laico de que se reveste. Deste modo, o lugar teológico onde ocorre a poesia está mais próximo da história e da antropologia do que, de fato, da espiritualidade religiosa. Recorde-se, nesta conjuntura, que ainda na ocasião que vislumbra algo do mundo transcendental, tal vislumbramento vem abalizado por absoluta historicidade e cotidianidade do homem negro e, é em função de tais fatores que o poeta traz à baila a significação do mundo

¹⁴⁸ Bantus em língua africana significa também “seres humanos”. Na África atual, os bantus se encontram em mais de vinte países, espalhados por 9.000.000 km² e chegando a 190.000.000 de pessoas. Entre os países com povos e línguas banto citam-se Angola e Moçambique (que falam também português), Zimbábue, Camarões, Gabão, Quênia, Congo, Ruanda, Namíbia, Burundi e África do Sul. Como se pode ver, a palavra “bantu” encerra enorme diversidade, tendo assim um significado muitíssimo mais amplo que o de um etnônimo. “O grande fluxo de bantos para o Brasil se deveu ao fato de que, para Portugal, Angola e toda África Central não passavam de um grande fornecedor de escravos para a colônia brasileira. Houve um verdadeiro esvaziamento populacional na África, primeiro nos reinos da costa, como Congo e Ndongo, e em seguida também nos reinos mais internos, como Cassanje e Matamba” (DELGADO, 1940, p. 40).

espiritual. Assim sendo, observa-se não haver alienação ou devaneio na querela que o poeta apresenta enquanto sacerdote. A práxis poético-religiosa de Casaldáliga não é criada sobre pensamentos infundados, pois vale-se da História para constatar que não há afabilidade multirracial no país.

Diante da dimensão de atrocidades cometidas contra os marginalizados, o poeta chama a atenção, por meio de versos consternados, para a barbárie histórica que se repete dia após dia contra os menos favorecidos. Por isso, a práxis encontrada nos poemas de Casaldáliga assume o poder de prender-se à alma do receptor, pois a linguagem que lhe alimenta a escritura é a vida pulsante na mais fina expressão:

El lenguaje que alimenta al poema no es, al fin de cuentas, sino historia, nombre de esto o aquello, referencia y significación que alude a un mundo histórico cerrado y cuyo sentido se agota con el de su personaje central: un hombre o un grupo de hombres. Al mismo tiempo, todo ese conjunto de palabras, objetos, circunstancias y hombres que constituyen una historia arranca de um principio, esto es, de una palabra que lo funda y le otorga sentido. Ese principio no es histórico ni es algo que pertenezca al pasado sino que siempre está presente y dispuesto a encarnar. (...). La historia es el lugar de encarnación de la palabra poética (PAZ, 1979, p. 1897).

Também registra Octavio Paz que o poema, como criação humana, é produto histórico filho de um tempo e de um lugar (1986, p. 187). Assim sendo, Casaldáliga faz da história não apenas lugar poético, mas também teológico, uma vez que enquanto opera tais frontispícios, manifesta que tanto o poeta quanto o teólogo não escampam à história e, por isso, a poesia e a teologia são, para Casaldáliga, revelações da condição humana e, na Missa dos Quilombos, são revelações da condição do negro que agregam instâncias transcendentais, como exemplifica na Ladainha da referida missa:

Unidos à procura dos quilombos da Libertação, celebramos a “memória perigosa” da Páscoa de Jesus, comungando a força do seu Corpo Ressuscitado. Recolhemos na mesma comunhão o trabalho, as lutas, o martírio do Povo Negro de todos os tempos e de todos os lugares. E invocamos sobre a caminhada, a presença amiga dos Santos, das Testemunhas, dos Militantes, dos Artistas e de todos os construtores anônimos da Esperança Negra.

O tecido é arrolado com invocações de acordo com a introdução da ladainha, porém neste surgem agregados aos santos, aos artistas, aos mártires da causa negra e até a personagens do folclore afro-brasileiro como o negrinho do pastoreio, muito conhecido no sul do Brasil e no Uruguai:

- Negrinho do pastoreio, anjo dos vaqueiros das reses perdidas e todos os guias negros das causas do Povo.
- José do Patrocínio e todos os pregoeiros da Libertação,
- Haussás, Nagas e Alfaiates da Negra Bahia, e todos os Grupos e movimentos negros que reivindicam o futuro.
- Arturo Alfonso Schomburg, memória “do Povo sem História”, voz do Caribe.
- Lumumba, tambor- tempestade da África levantada.
- Louis Armstrong e todos os metais e todas as cordas e todos os Negros Spirituals da América Negra.
- Solano Trindade e todos os poetas da madeira, da palavra e da alma negra nunca embranquecida.
- Santo Dias, companheiro, suor e sangue da Periferia, mártir na cruz das Empresas, e todos os retirantes, lavradores, bóias-frias e operário, construtores do Sindicato Livre e da Comunidade Fraterna.

Atinge-se o momento da missa onde se homenageia uma personagem especial na poesia Casaldaliana – a virgem Maria – apresentada como a negra Mariama, modo como os negros se referem a Maria (Nossa Senhora); representante da “opção de Deus para com os negros, os pobres mais pobres nos tempos da escravidão, quando ela apareceu toda negra (SILVA, 2007)¹⁴⁹:

Louvação a Mariama

– Mariama,
Iya, Iay, ô,
Mãe do Bom Senhor!

Maria Mulata,
Maria daquela
Colônia favela,
que foi Nazaré.

Morena formosa,
Mater dolorosa
Sinhá vitoriosa,
Rosário dos pretos mistérios da Fé.
(...)

Repetem-se os sincretismos religiosos, sempre avistados no decorrer da missa, já que a prática religiosa faz parte do referencial identitário dos afro-descendentes do Brasil. Ora, os elementos de caráter religioso foram basilares na ação de resistência dos negros ao aparelho escravagista. Por meio da devoção, encontraram alento para resistir à tragédia vivencial e lutar pela liberdade. Não obstante, a fé foi fundamental na história

¹⁴⁹SILVA, Antonio Aparecido. *Espiritualidade Afro*. Revista Missões, n. 9. São Paulo: Instituto Missões Consolata, 2007.

dos negros do Brasil e de toda a América. Sem embargo, o tributo aos negros se faz em forma de missa¹⁵⁰:

Canta sobre os morros tua Profecia.
Que derruba os ricos e os grandes, Maria.

Ergue os submetidos, marca os renegados.
Samba na alegria dos pés congregados.

Encoraja os gritos, acende os olhares,
ajunta os escravos em novos Palmares.

Desce novamente às redes da vida
do teu Povo Negro, Negra Aparecida!!!

O nome de Maria conecta-se à liberdade e a Deus – “o rosto materno de Deus” – , no dizer de Leonardo Boff¹⁵¹. Assim, todos os pedidos apresentados têm um mesmo desígnio – tornar livre o povo negro – especialmente o brasileiro, já que a santa negra foi encontrada no território nacional. Deste modo, a realidade brasileira – passada e presente – serviu de base para a construção da *Missa dos Quilombos* no país:

Teria que ser no Brasil. Neste Brasil que finge ser branco, mas não consegue esconder na pele ou nos traços dos seus filhos que é o segundo país negro do mundo. As classes dominantes se esforçam por levar às últimas conseqüências o Assassinato da História da Escravidão proposto e iniciado por Rui Barbosa. Este, em nome dos Senhores de escravos que dizia combater, pretendeu esconder do futuro a carnificina da escravatura. Propôs e conseguiu que se queimassem os documentos deste crime. Seus sucessores, hoje, se empenham em vender a ideologia do embranquecimento. E se perdem na busca de sua própria identidade, da identidade deste país que não quer encarar no espelho da história a metade negra do seu rosto. Por isso tinha que ser aqui esta Missa (CIMI, 1981, n° 76).

A *Missa dos Quilombos* surge como padrão celebrativo da História, mesmo que pertença ao campo litúrgico, pois celebra a raça negra, não com subserviência, mas com excelência e liberdade. Os escritores da *Missa dos Quilombos* compreendem não apenas a realidade social do povo negro, mas contribuem para estabelecer as noções-chave indispensáveis para a mudança da referida realidade negra. Com saudades do futuro,

¹⁵⁰ No Brasil, os trabalhos da Pastoral Afro surgiram no ano de 1988 (anos depois da Missa dos Quilombos), por ocasião dos 100 anos da Lei Áurea, quando a Campanha da Fraternidade da CNBB elegeu como tema – Fraternidade e o Negro – tendo por lema: “ouvi o clamor deste povo”.

¹⁵¹BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

apresenta-se lúcido sujeito poético para encerrar a *Missá* com a “Marcha Final (de banzo e de esperança)”,

– Banzo da Terra que será nossa,
banzo de todos na Liberdade,
banzo da vida que vai ser outra,
banzo do Reino, maior saudade, saudade em luta do Amanhã,
vontade da Aruanda que um dia virá!
Saudade da Terra e dos Céus,
o banzo do Homem, saudade de Deus.

As primeiras duas estrofes da “Marcha Final” são projeto postulado na franca esperança. Diferente dos demais movimentos passados, inicia-se o futuro. Observa-se que a saudade referendada é saudade de algo que está por vir.

O engenho da linguagem poética consagra as demais – teológica, social, política – acordando ao sublime, ao apelo social, ao anseio pelo Transcendente, à reflexão mística com ensejo certo de liberdade; e mais uma vez une – atemporalmente – motivos de fé e realidade. Da escuridão do passado à luminosidade do futuro, demarca o presente com pendor de irreversível passagem:

– Trancados na Noite, Milênios afora
forçamos agora, as portas do Dia.
Faremos um Povo de igual Rebeldia.
Faremos um Povo de bantus iguais.

(...)

Seremos o Povo dos Povos:
Povo resgatado,
Povo aquilombado,
livre de senhores,
de ninguém escravo,
senhores de nós,
irmãos de senhores,
filhos do Senhor!

Assim, o trânsito entre passado e futuro é caracterizado pelo movimento contínuo da história:

Sendo Negro o Negro,
sendo índio o índio,
sendo cada um
como nos tem feito
a mão de Olorum.

Seremos Zumbis, construtores
dos novos QUILOMBOS queridos.

A partir do reconhecimento de cada identidade – negra e índia – é também contemplada a igualdade entre os povos. Aclamando a diversidade, o poeta afirma a igualdade por meio do distinto Deus africano: Olorum.

Deste modo, é no futuro que se encontra a digna sorte da humanidade – o encontro com a fraternidade:

Seremos a exata medida
da humana feliz Dignidade.
Berimbaus¹⁵² da Páscoa marcarão o pé,
o pé quilombola do novo Toré¹⁵³.

Pela Terra inteira
juntos dançaremos
nossa Capoeira.

É, portanto, no futuro que ocorrerá a reconciliação com o passado e com o presente. E é por meio da missa – onde todo corpo se torna uno pela paixão de Cristo – que se consagra o lugar onde tempo e espaço são abolidos. E é por meio da poesia que se apreende a beleza e a vitalidade una, quando esta ainda não se confeccionou integralmente:

– No rosto de todos os homens sinceros,
a marca da tribo de Deus,
o Sangue sinal do Cordeiro.

E à espera do nosso Quilombo total
– o alto Quilombo dos céus-,
os braços erguidos, os Povos unidos
serão a muralha ao Medo e ao Mal,
serão valhacouto da Aurora desperta
nos olhos do Povo,
da Terra liberta
no QUILOMBO NOVO!!!

A estrofe de encerramento da *Missa dos Quilombos* se apresenta dotada de bons princípios: Homens sinceros, Deus, Liberdade, Povo, Terra etc., quiçá os valores últimos da vida. Valores ligados ao novo Deus apresentado na *Missa*. Um Deus

¹⁵² O berimbau é um instrumento africano de origem incerta. Muito utilizado no Brasil junto à dança capoeira.

¹⁵³ O Toré é uma dança que inclui também práticas religiosas secretas, às quais os índios têm acesso.

quilombola, esquadrinhado em cada estrofe da missa, junto a um divino poético, não impassível e fora da história. Assim, o regresso e a inovação da imagem de Deus foram possibilitados pelo labor artístico.

Em paralelo, do poder literário da teologia surge a modelagem de novos personagens na liturgia da missa. É prudente reafirmar que a poesia de Casaldáliga não é arte projetada sobre espaço animado, mas sim sobre a História e o homem imanente a ela, assim como a respectiva teologia não é discurso deslumbrado acerca do divino. Assim, de modo simbiótico, a poesia abre-se, a fim de repor e/ou revalidar algo perdido no círculo litúrgico.

O entrelace – poesia, liturgia, história – alimenta a estrutura e a práxis casaldalianas, e culmina por lançar lume prático sobre registro de Octavio Paz: “En su origen poesía, música y danza eran un todo” (1986, p.278). Agregada a estes elementos, pode-se – no universo da práxis de Dom Pedro Casaldáliga – incluir a liturgia.

3.4 Via Teopoética

3.4.1 A teologia de uma poética da liberdade utópica

A lírica produzida por Casaldáliga, apesar de bastar-se por si, necessita do mundo e da realidade. Hugo Friedrich comenta em *Estrutura da Lírica Moderna* (1991) sobre poesia despersonalizada e alheia à história¹⁵⁴, estatuto não próximo à prática exercitada pelo poeta, pois em Casaldáliga não se encontra arroubamento de espírito diante das causas sociais, tampouco encontra-se culto a uma transcendência vazia ou despersonalizada. Trata-se sim de sucesso democrático, súbito e profético. Em virtude de tal abrangência, Deus, na poética de Casaldáliga, é motivo fundamental, na medida em que circunda aproximação entre teologia, sociologia, política, causas revolucionárias e libertárias em um único âmbito: o literário. Desse modo, no discurso poético de Pedro Casaldáliga não há possibilidade de ocorrer o que Gottfried Benn denomina de “afrouxamento de estilo” (apud, Kuschel, 1999, p.17), devido ao comprometimento devoto e piedoso.

¹⁵⁴ Friedrich referia-se à poesia europeia; entretanto, a obra estendeu-se pelos círculos acadêmicos do mundo todo. Posteriormente foi contestada por Alfonso Berardinelli. Ver: FRIEDRICH, Hugo. *A estrutura da lírica moderna*. São Paulo: Duas Cidades, 1991. Ver: BERARDINELLI, Alfonso. Trad. Maurício Santana Dias. *Da Poesia à Prosa*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

A conduzir-lhe o veio poético, além da espiritualidade, somam-se o povo injustiçado e o leitor, pois, ao que parece, busca em cada escritor o que lhe é mais congenial, em função do relacionamento histórico e geográfico em que vive e participa. Nesse sentido, o texto literário e teológico de Casaldàliga se distancia da égide da Igreja. Os textos estão em permanente troca de experiências em orbes diversos, até a instituição nomeada de Deus deixa de ser elemento de essencialidade apenas à fé, e abre-se à ação, saindo da clausura do passado. As revisitações bíblicas, a partir da literatura casaldaliana, transmutam-se em correntes de comunicação atual, transportadas para o presente e projetadas ao futuro, pertencendo assim, a todos os seres humanos sem distinção:

(...) ela [a bíblia] pertence a todo e, por isso mesmo, tornou-se um livro de toda a humanidade, sempre aberta a novas leituras e novas intuições, que produzirão renovadas “revelações” na vida humana. Se a compreendermos assim, como não ver na literatura uma autêntica leitura teológica da vida? Nela se encontra a própria polifonia bíblica, despertando corações e agitando os espíritos (MAGALHÃES, 1999, p. 203-204).

Aqui se delinea o rumo do processo de tal reflexão. Por meio da polifonia bíblica e dos textos poéticos, o escritor Casaldàliga produz versos que dispõem passado/presente/futuro em tempo único: a duração do ser humano. Talvez os escritores cristãos sejam uma espécie de depositários de uma história que expõem como própria, quicá pela imensa capacidade que o cristianismo teve de expandir valores éticos, por o cristianismo ter surgido no meio mais carente da humanidade, conquistando corações em diferentes culturas, unindo-as por meio da fé, como retrata T.S.Eliot, em *Notas para a Definição de Cultura*:

Foi no cristianismo que as nossas artes se desenvolveram; foi no cristianismo que as leis da Europa – pelo menos até há pouco tempo – se enraizaram. É sobre a base do cristianismo que todo o nosso pensamento tem significado (1996, p. 142).

Nesse sentido, leituras da produção poética de Casaldàliga não velejam apenas nesta perspectiva; abrem-se para categoria conceitual de extrema importância para a América Latina, pois esplendem métodos argumentativos de liberdade e luta, estéticos e epistemológicos. Desenvolvem assim, identidade pessoal e coletiva ao libertarem-se das regras cristãs; alcançam de maneira ímpar diverso círculo do pensar religioso por

meio do fazer artístico, transformando monossemias semânticas em expressividades polissêmicas, como o poema que segue:

A PALAVRA PALAVRA¹⁵⁵

Antes,
sendo noite,
já era a Palavra.
No vento e nas flautas.
Falava nos montes,
falava nas águas.
Plantava, colhia, dançava.
Falava, na vida, a vida;
na morte, a terra sem males falava.

O poema revisita o discurso bíblico de modo ímpar, pois transporta para o topos poético os mitos da criação contextualizados em ambiente diferenciado. Nota-se que direciona sentido ao âmbito indígena, uma vez que “terra sem males” é uma denominação cunhada pelos índios guaranis para o Reino do céu. Ao adentrar no evangelho – “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por meio dele” (JOÃO, cap. 1 vers. 1-3) – o poeta, por meio da revisitação, inova, ao proferir que o plano sobre Cristo, mesmo no caos (“noite”), antes de tudo, já existia na terra indígena. A Palavra sobre Cristo estava no princípio com Deus, mas foi abertamente revelada ao mundo indígena antes da pessoa de Cristo surgir. Deus falou a Sua palavra através da “terra sem males” – (“a terra sem males falava”). Assim, a revelação de Deus, por diversas vezes enfatizada em João (2:22; 3:34; 7:16; 10:32,38; 14:10,24), surgiu no princípio, conforme sugere o poeta, com o povo aborígene; ou seja, pela comunhão do índio com a natureza, ou pela pureza dos primeiros habitantes da América, ou simplesmente por serem os “outros” da história.

Como para Pedro Casaldáliga não há fundamentalismo bíblico, por meio da Escritura, assume autoridade para denunciar o progresso desmedido, possibilitando ao poema uma revisitação burlesca da Bíblia:

E veio a Palavra,
se dizendo dia,
cercada de armas,
ferrada de Bíblia.
E matava a vida a morte falava.

¹⁵⁵ CASALDÁLIGA, Pedro. *Versos Adversos*. São Paulo – SP, Ed. Perseu Abramo, 2006, p. 105.

Era má notícia
a Boa Notícia falada.
E o Verbo morria
nas mãos da Palavra.

O poeta assenta, na segunda estrofe, *status* oposto ao da primeira, uma vez que agora a Palavra que surge é falsa, repleta de violência e demagogia; “cercada de armas, forrada de Bíblia”. Indica ainda, por meio do vocábulo “dia”, o processo de ascensão que se afasta das lides humanamente divinas, fazendo com que o Verbo (a mensagem verdadeira de Deus) pereça nas mãos da Palavra ultrajada, o progresso. Nota-se que o poeta dispõe a estrofe que fala da má palavra em posição intermediária; atitude que permite iconizar a representação de esmagamento dos sentidos nela delineados e, assim, abrir-se à libertação pela palavra verdadeira, ou seja, a palavra anunciada por Deus, bem como a ensinar a libertação dos povos da terra sem males:

Agora é hora de ser simplesmente
Palavra a Palavra.
A Boa Notícia,
Desnuda e amada,
Vestida de Bíblia,
Despida de armas,
Cheirosa de Povo
No vento, no sangue, nas flautas.

Pedro Casaldáliga sugere centrar na Bíblia o ponto de partida e autoridade para finalizar e analisar a questão da mensagem divina relacionada às coisas e aos homens. No que tange a revisitação bíblica, os escritores, não somente os cristãos, mas grande maioria deles, sofrem do que Harold Bloom¹⁵⁶ denomina “angústia da influência”. Entretanto, neste poema, Casaldáliga desvia-se, em parte, do referencial precursor (Bíblia), pois exercita revisitação distorcida e radical, visualizando o antecessor de modo antitético. Não basta ao poeta apenas visitar; agrega ao texto bíblico a contradição que gerou a Palavra divina, além de situar o indígena – genericamente, os fracos – no princípio da criação. A palavra, no poema, é entendida, por um lado, como meio de iluminar a mente diante da realidade vivenciada; e, por outro, diverso meio para enganar e ludibriar os desfavorecidos.

Assim, a poética teológica de Casaldáliga se propõe a ser instrumento de reflexão acerca da realidade humana. Por isso, não estará fadada em motivar referências

¹⁵⁶ Harold Bloom. *A Angústia da Influência. Uma Teoria da Poesia*. Trad. Mário Santarrita. Rio de Janeiro, Ed. Imago, 2º Ed. 2002.

sem interesse, porque parte dos questionamentos dos que vivem a dor do dia-a-dia, daqueles que sentem carência de liberdade. Deste modo, provoca rupturas e denuncia estruturas desumanizadoras que submetem os menos favorecidos à injustiça e à morte. A par da “Palavra verdadeira”, o poeta parte dos desvalidos para forjar um repositório de reflexões teológicas por meio da poesia. Em nome dessa reflexão e no exercício da missão poética, profética e teológica observa a Igreja Católica por intermédio de crítica ajuizada e exortativa. À medida que as mazelas e indiferença do clero, das hierarquias são denunciadas, Casaldáliga juntamente com adeptos da teologia da libertação, inclusive Leonardo Boff, tem visão similar no que tange à igreja, uma vez que a Igreja de Cristo vive o que Cristo rejeitou, pois, não raras vezes, a Igreja caminha de mãos dadas com os poderes opressores, permanecendo em silêncio diante da injustiça congênita ao tempo atual, como também indica o próximo poema, “Oração a São Francisco em forma de desabafo”, publicado, primeiramente, no livro *Antologia Retirante* (1982)¹⁵⁷, e, posteriormente, republicado em *Orações da Caminhada* (2005) e em *Versos Adversos* (2006):

ORAÇÃO A SÃO FRANCISCO EM FORMA DE DESABAFO

*a muitos franciscanos amigos e ao nosso teólogo amigo e
franciscano Leonardo Boff*

Compadre Francisco
como vais de glória?
E a comadre Clara
e a irmandade toda?

(...)

Metade do mundo
definha de fome
e a outra metade
de medo da morte.

O poeta inicia a primeira estrofe dialogando com São Francisco de Assis – devidamente assentado no céu – e se dirige ao santo como quem se dirige a um amigo. O recurso possibilita ao eu lírico expor condicionantes do lado oposto: aqui, na terra. Apresenta, conforme visão própria, os dois grandes males que afligem a humanidade: a

¹⁵⁷ CASALDÁLIGA, Pedro. *Cuia de Gedeão*. Ed. Vozes Ltda. Petrópolis - Rio de Janeiro –1982, p. 25-26.

fome e a falta de fé; entendendo-se esta pelo medo da morte. Assim disposto, o poeta segue delineando versos, como uma conversa em prosa:

A sábia loucura
do santo Evangelho
tem poucos alunos
que a levem a sério.
Senhora Pobreza,
perfeita alegria,
andam mais nos livros
que nas nossas vidas.

O poeta sustenta que as palavras – no texto, amplificadas pela conjunção metafórica “sábia loucura” – ditas por meio da bíblia têm poucos seguidores (“alunos”), pois, na atualidade, já não são mais levadas a sério. Em certo sentido, a Bíblia, mesmo sendo um dos fundamentos culturais do homem ocidental, foi deslocada a delírio mitológico; símbolo fora do tempo e em outra cavidade.

Observa-se na poesia de Pedro Casaldáliga que o evangelho, tido como fértil loucura, proporciona maior palanque para demagogos e políticos. Falseadores da palavra, escrevem sobre a pobreza, mas não agem, não colocam seus discursos em prática, da mesma forma como desenvolveu pensamento sobre os pregadores da palavra de Deus o Pe. português Antonio Vieira, no *Sermão da Sexagésima*, proferido em Lisboa no ano de 1655 ¹⁵⁸:

Será porventura o não fazer fruto hoje a palavra de Deus, pela circunstância da pessoa? Será porque antigamente os pregadores eram santos eram varões apostólicos e exemplares, e hoje os pregadores são eu e outros como eu? -- Boa razão é esta. A definição do pregador é a vida e o exemplo. Por isso Cristo no Evangelho não o comparou ao sementeiro, senão ao que semeia. Reparaí. Não diz Cristo: saiu a semear o sementeiro, senão, saiu a semear o que semeia: Ecce exiit, qui seminat, seminare. Entre o sementeiro e o que semeia há muita diferença. Uma coisa é o soldado e outra coisa o que peleja; uma coisa é o governador e outra o que governa. Da mesma maneira, uma coisa é o sementeiro e outra o que semeia; uma coisa é o pregador e outra o que prega. O sementeiro e o pregador é nome; o que saneia e o que prega é ação; e as ações são as que dão o ser ao pregador. Ter o nome de pregador, ou ser pregador de nome, não importa nada; as ações, a vida, o exemplo, as obras, são as que convertem o Mundo. O melhor conceito que o pregador leva ao púlpito, qual cuidais que é? – o conceito que de sua vida têm os ouvintes (1965, p. 4).

¹⁵⁸ VIEIRA, António. "Sermão da Sexagésima" in: *Sermões Escolhidos*. V. 2, São Paulo: Edameris, 1965.

Assim como António Vieira, Casaldáliga registra que o discurso anda muito corrente, entretanto as ações sugerem-se nulas, pois a perfeita alegria apresenta-se apenas em livros e palavras proferidas sem prática devoção e não nas vidas. Para o poeta, carece-se rever como Jesus agiu em relação à aproximação do Reino de Deus, afirmando – em *Quando os dias Fazem Pensar* – que, de maneira semelhante a Cristo, “devemos agir cada um de nós diante desse Reino que continua se aproximando sempre. Não basta esperá-lo ou anunciá-lo, deve-se realizá-lo também” (CASALDÁLIGA, 2007, p. 49):

Há muitos caminhos
que levam a Roma;
Belém e o Calvário
saíram de rota.

Nossa Madre Igreja
melhorou de modo,
mas tem muita cúria
e carisma pouco.
Frades e conventos
criaram vergonha,
mas é mais no jeito
que por via nova.

O poeta avança contra a igreja, focalizando a hierarquia máxima do clero: Roma. Acusa a igreja de ter muitos órgãos de administração pontifícia e eclesiástica, em detrimento de carisma e graça divina. Assim sendo, a igreja, conforme visão do poeta, parece ter mais vínculos administrativos e materiais do que a Ideia Transcendente. Profere também que houve mais compostura; entretanto, só maquilagem e não o seguimento de uma nova igreja. Em um dos versos, o poeta afirma que há “muitos tecnocratas/e poucos poetas” sugerindo a importância do ofício, mas principalmente do espírito do verso, no meio religioso. O clamor do poeta vale mais do que a voz de um tecnocrata ao registrar que a igreja de Jesus deve “Crer e adorar; crer e anunciar; crer e amar servindo os irmãos. Lamentavelmente, o Corpo de Cristo continua esquarterado aos olhos de mundo, atônito” (2007, p. 90):

(...)

Armas e aparelhos
trustes e escritórios,
planejam a história,
manejam os povos

No poema, não há ilusões no que concerne à igreja. Trata-se de uma afronta direta à instituição, ao anunciar que “armas e aparelhos/ trustes e escritórios/ planejam a história”, ou seja: a igreja católica tornou-se o resultado típico do capitalismo: observa-se que o poeta se vale do termo “trustes”. Transforma-se também em campo de ação oligárquico, configurando-se em organização sem carisma, sem fé, sem piedade, por não materializar os temas fundamentais do próprio credo, conforme sustenta Casaldáliga, na esteira de Hugo Assman:

Se a situação histórica de dependência e dominação de dois terços da humanidade, com seus trinta milhões anuais de mortos de fome e de desnutrição, não se transformar no ponto de partida de qualquer teologia cristã hoje, mesmo nos países ricos e dominadores, a teologia não poderá situar e concretizar historicamente seus temas fundamentais (2007, p. 43)

Pautado em tal pensamento, o poeta continua a exortação poética:

(...)

Murchou o estandarte
da antiga arrogância.
São de ódio e lucro
as nossas cruzadas.
Sucedem-se as guerras
e os tratados sobram;
sangue por petróleo
os impérios trocam.

Ao mencionar que murchou o estandarte da antiga arrogância, o poeta repugna as cruzadas antigas, realizadas em nome da arrogância religiosa, sobre a égide de evangelizar territórios pagãos. Desse modo, o poeta não deixa escapar a história e, simultaneamente, revela o homem e seu tempo, aproveitando o ensejo para informar ao leitor que, agora, as cruzadas são de ódio e lucro. Ao utilizar a denominação “cruzadas”, uma vez mais o poeta aponta declives torpes da igreja a partir do símbolo máximo – cruz – pois, a igreja continua usando símbolos do cristianismo para efetivar tratados que vertem lucros.

Nenhum outro poeta religioso brasileiro, nem mesmo Anchieta ou António Vieira – por aqui aportados – apresentam semelhante ousadia ao se referirem, de tal modo, à Instituição. Assim, o fraquejamento de uma dada estrutura clerical culmina por

fomentar a atitude poética de Casaldáliga, favorecendo o surgimento de uma poética – por vezes hermética e solitária – onde se proclama a miséria de tais sociedade e tempo. Neste sentido, dialoga com o pensamento de Octavio Paz: “Cada vez que surge un gran poeta hermético o movimientos de poesía en rebelión contra los valores de una sociedad determinada, debe sospecharse que esa sociedad, no la poesía, padece males incurables” (1986, p. 44).

Notável, na penúltima estrofe, o sofrimento e tristeza expressados pela voz lírica: “O mundo é tão velho/ que, para ser novo,/ compadre Francisco,/ só fazendo outro...”. A passagem assenta-se, e – ao mesmo tempo – erige imagem poética que suscita expressões de tristeza e sofrimento, isentando-se de manifestar subjetividade ou confessar desencanto.

Para finalizar, a voz lírica retoma elementos transcendentais, assim como iniciara o poema:

Quando Jesus Cristo
e Nossa Senhora
venham dar um jeito
nesta terra nossa,
compadre Francisco,
tu faz uma força,
e a comadre Clara
e a irmandade toda.

Reforça e fiança a crença em Jesus e Nossa Senhora, figura esta que por centenas de vezes lhe serviu de material poético, pois a tem em elevada estima de fé. A força solicitada a São Francisco¹⁵⁹, e respectiva irmandade franciscana, afiança a carência na vitalização do desapego material, pois é em nome da afeição material que a perdição se instalou no seio da igreja. São Francisco e respectiva irmandade foram vozes exemplares para a verdadeira prática da fé católica, uma vez que – filiando-se à pobreza e ao exemplo de vida do Messias – possibilitaram à consciência humana agir em consonância aos preceitos crísticos, de certo modo esquecidos. Entretanto, o desvirtuamento de tal conduta impôs aos prelados, e à própria igreja, o caminho do arruinamento. Contra ele, as palavras e a atitude do poeta.

O teólogo Rahner registra que “gostaria de ter tido mais amor e valentia” (apud Casaldáliga, 2007, p. 94). Destacam-se tais atitudes em Casaldáliga, pois, em nome de um mundo justo, potencializa-se como poeta em favor da função de teólogo, ao

¹⁵⁹ Leonardo Boff, em *Ética & Espiritualidade*. São Paulo, Versus editora 2003 (p. 116-131), atribui a São Francisco o título de Pai Espiritual da Teologia da Libertação.

construir – por meio da expressão poética – um fazer polêmico de religiosidade. O poeta, deste modo, evidencia consciência histórica atual, e futura. Palavras motivadas poeticamente brotaram-lhe de situações comuns, conhecidas embora dissimuladas. Assim sendo, o poema não funda, entretanto, provoca dispersão; busca indagação; revolta. Em suma, o poema converte-se em ato de verdadeira fé. Pode-se aproximar a expressão humana de Pedro Casaldáliga à reflexão disposta por Otto Maria Carpeaux, baseada no livro de Isaías, “as coisas melhoraram muito... em vez de chorar com o profeta Jeremias, preferimos perguntar com as palavras de Isaías: ‘Custos, quid de nocte?’ Quantas horas passarão até se levantar o sol?’” (1960, p. 147)¹⁶⁰.

O discurso de Casaldáliga também opera de modo liberador diante do contexto final e lúgubre da vida. Para o teólogo/poeta, a finitude do sujeito deve ser vivência consciente, como sugere o poema que segue, publicado na obra *Clamor Elemental* (1971), e intitulado “Profecia extrema, ratificada”¹⁶¹

Me matarán de pie.

El sol, como un testigo mayor, pondrá su lacre
Sobre mi cuerpo doblemente ungido.

Ao afirmar que o matarão em pé, o poeta assegura que morrerá em luta por ideais humanos e libertários. Sobre o termo “matarán” recai potência de não resignação, uma vez que várias foram as tentativas de silenciar a voz poética e teológica de Casaldáliga¹⁶². De maneira que, ao morrer de pé, poemas, postura teológica, sentido de luta permanecerão como exemplo de atitude e fé na justiça divina. No tocante a tal disposição, Benjamim Forcano menciona em “Pedro Profeta”, constante de *Pedro Casaldáliga, as causas que imprimem sentido à sua vida*:

(...) um bispo sem poder, sem economia, sem burocracia organizacional, foi capaz de pôr em xeque um dos maiores poderes políticos da América. Ele se serviu de armas distintas, aquelas que todos temos à nossa disposição: as armas da cultura. Sem cultura, não subsiste sistema algum. É a argamassa que lhe proporciona coesão e legitimidade (2008, p. 331).

¹⁶⁰ Otto Maria Carpeaux. *Livros de mesa: estudos de crítica*. Rio de Janeiro, Editora São José, 1960. Ver na Bíblia: Isaías, 21; 11.

¹⁶¹ Poema escrito ainda na Espanha, porém – como afirma o próprio Casaldáliga – “cantei um dia essa ‘profecia extrema’ que, anos mais tarde, ratifiquei, aqui, neste conflitivo Mato Grosso, onde não é tão extraordinário assim morrer matado” (CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na Justiça e na Esperança*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira S.A., 1976, p. 245).

¹⁶² Jon Sobrino comenta sobre as várias tentativas de silenciar a voz poética e religiosa de Pedro no livro *Pedro Casaldáliga: as causas que imprimem sentido à sua vida – retrato de uma personalidade*, 2008, Ed. Ave Maria.

É legítimo o pensamento expresso por Forcano e concede coerência aos versos do poema quando arrola sobre a “dupla união”, no terceiro verso, uma vez que se refere à vida e à morte, pois um homem que vive de acordo com os preceitos cristãos, e um corpo que morre consciente e auspicioso diante da morte, pode enfim, sublimar a interrupção da vida corpórea:

Y los ríos y el mar
se harán camino
de todos mis deseos,
mientras la selva amada sacudirá sus cúpulas, de júbilo.

Não poderia ser diferente, uma vez que a voz poética do sacerdote canta a natureza em mais pura genuinidade para, enfim, colher o dia da retribuição:

Yo diré a mis palabras:
- No mentía gritándoos.
Dios dirá a mis amigos:
- “Certifico
que vivió con vosotros esperando este día”.

O eu lírico evidencia franca euforia neste poema. Traz junto a si a natureza, a morte, Deus, os amigos, o amor, e indica que de tudo se compõe a vida – mas também a morte –, apontando que o homem religioso, verdadeiramente, morre de pé.

Segundo o presente posicionamento lírico, pode-se inferir que a morte assim discriminada aproxima-se da “natureza primeira”; ou seja, da crença incontestável ao Criador e ao plano transcendente. Ao admitir tal hipótese, deve-se acolher que a natureza humana, da forma como Deus a criou, é isenta de angústia, faz parte da Presença Divina e, por isso, absorve da liberdade ao se deparar com a morte, pois é com o findar da vida que a vida se faz verdadeira e plena, como apregoa o segundo verso da última estrofe:

De golpe, con la muerte,
se hará verdad mi vida.
¡Por fin habré amado!

Deste modo, pela festa, busca unir vida e morte. A atitude em aproximá-las não se inicia apenas por rumores religiosos, mas também por ação libertadora; princípio que corrobora o pensamento de Rubem Alves:

A consciência da morte tem o poder de libertar e isto subverte as lealdades, valores e respeitos de que a ordem social depende. Colocando os sepulcros nas mãos dos deuses, a religião obriga a inimiga a se transformar em irmã... Livres para morrer, os homens estariam livres para viver (1986, p. 128).

Assim, a partir da consciência da morte passa-se a ter uma afirmação do sentido da vida, libertando o homem de maneira absoluta, mesmo diante do contra-senso da existência que é representada de maneira total pela morte. O pensamento teológico de Casaldáliga erige-se pela experiência religiosa calcada em esperança futura (pós-morte) e vivenciada pela via da imaginação, visto que tal experiência se nutre de horizontes que aos olhos se permite alcançarem. Nesse sentido, Deus e o reino de Deus que lhe provocam o sentido da vida, são verdades e, simultaneamente, realidades que se anseiam. A junção dessa ânsia – advinda do poeta conjunto ao religioso – modaliza-se luminosa e confiante, de maneira que se desloca, distinta e seguramente, de um contexto ao outro, tal como se observa na súplica poética em forma de salmo¹⁶³, proclamada na obra *Versos Adversos* (2006, p. 103):

A PAZ INQUIETA

Dá-nos, Senhor, aquela PAZ inquieta
Que denuncia a PAZ dos cemitérios
E a PAZ dos lucros fartos.

Dá-nos a PAZ que luta pela PAZ!

Casaldáliga compõe um salmo de lamentação distinto dos antigos salmos coletivos e atemporais. Neste, suplica por um único pedido – “PAZ” – e, em função dela, são apresentadas as causas do sofrimento. Como é sabido, muitas são as causas que compõem os sofrimentos nos salmos: perda de bens, amigos, parentes, honra, família, perseguição dos inimigos, doenças, calamidades etc. De modo geral, tudo o que ocorre na vida reflete-se, positiva ou negativamente, na vida espiritual. A vida para o homem religioso, em extensão e aspectos, é religião e fé; por isso tais contingências são transmitidas para o saltério¹⁶⁴ que – original hebraico “tehillim”, segundo Otimar

¹⁶³ Há 5 modelos de salmos: Hinos; Cantos de Ação de Graças; Canto de Sião; *Hinos da Realeza de Iahweh*; Salmos Régios e Lamentações ou Súplicas. Ver sobre salmos em: GIRARD, Marc. *Como ler o Livro dos Salmos – Espelho da Vida do Povo*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1992.

¹⁶⁴ Orações de louvor.

Shilling (1994), em *Os salmos, louvor de Israel a Deus*¹⁶⁵, aqui é empregado no sentido de orações e clamores a Deus. Afirma também que a poesia hebraica possui, ao invés de rimas pela seleção sonora de termos, rimas de pensamento, denominadas *Parallelismus Membrorum*, que consistem em repetir-se a mesma ideia em dois versos sucessivos, porém, com formas distintas em cada verso (SHILLING, 1994, p. 385). Nota-se no poema de Casaldáliga a insistência de uma única ideia a perpassar pelo salmo. Do modo como inicia o poema, o poeta segue, pedindo sempre a paz, contudo evidenciando qual é a raiz de paz que almeja:

A PAZ que nos sacode
Com a urgência do Reino.
(...)

Arthur Weiser (1994)¹⁶⁶ afiança que, na estrutura formal, os salmos de lamentação seguem elementos de composição diversos: invocação, súplica, motivação, voto ou promessa de louvor (1994, p. 44). No salmo de Casaldáliga verifica-se apenas um aspecto: súplica. Porém, a estrutura de estilo segue a composição do saltério, tanto no que tange os encadeamentos das ideias quanto no exórdio do salmo, uma vez que grande maioria dos salmos de súplica inicia-se com o nome de Deus, apresentado de diversas maneiras: Pastor, Senhor, Pai, Javé etc.

O poeta, ao compor o poema, evita a hermenêutica bíblica que, muitas vezes, é alicerçada apenas dentro do interior em que se insere, ou seja, não tem função alguma na realidade a não ser para contar histórias do passado antigo. Ao enveredar textos e estruturas religiosas para o contexto literário, o sentido bíblico reforça-se na relação homem e realidade; análogo à reflexão de Erich Auerbach em *Mimesis*, “Far from seeking, like Homer merely to make us forget our reality for a few hours, it the bible, seeks overcome our reality: we are to fit our lives into its world, feel ourselves to be elements in it structure of in universal history” (1968, p. 15)¹⁶⁷. Assim, para causar sensação de pertencimento à estrutura universal da história, como arrola Auerbach, o poeta clama por justiça, liberdade, afirmando uma vez mais o clamor coletivo por meio do pronome “nossa”, que na estrofe seguinte destaca-se por aspas:

¹⁶⁵ SHILLING, Otmar. *Os salmos, louvor de Israel a Deus. Palavra e mensagem - Introdução teológica e crítica aos problemas do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1978, pág. 382

¹⁶⁶ WEISER, Arthur. *Os Salmos - Grande Comentário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1994, pág. 44

¹⁶⁷ Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.

A PAZ do pão da fome de justiça,
A PAZ da liberdade conquistada,
A PAZ que se faz “nossa”
Sem cercas nem fronteiras,
(...)

O poeta, ao suplicar paz, deseja além, pois a paz que enseja é a que liberta, explode, vivifica-se torrentemente:

(...)

Dá-nos, Senhor, aquela PAZ inquieta,
Que não nos deixa em PAZ!

Assim, não há lamento sem propósito. O objetivo da súplica é comover Deus para que opere em auxílio ao oprimido, em detrimento de lucros fartos, cercas e fronteiras.

O salmo de Pedro Casaldáliga faz-se retrato local da época em que é concebido (século XX). Contempla determinado período da história, porém não perde o elemento de ligação com o passado, pois – apesar do deslocamento temporal em relação aos antigos salmistas (poetas) – apresenta tribulações do povo de modo concernente à realidade vivenciada. Mantém, ainda em comum ao passado, o elemento primordial: a fé num futuro de glória e colheita farta, apesar da adversidade da vida. Atendendo ao otimismo cristão, marca-se como franco vivenciador da fé judaico-cristã, conforme disposição articulada por E. Jones, em *Cristo e o Sofrimento Humano*: “o estóico suporta, o epicureu procura gozar, o budista e o hindu retiram-se, desiludidos, o maometano submete-se; mas somente o cristão exulta!” (1991, p. 154).

Em meio à exultação de fé poética e cristã, histórica e social, Pedro Casaldáliga agrega sincretismo religioso ao tecer poeticamente um marco histórico por meio do poema “Proclama Indígena”¹⁶⁸, onde o elemento histórico se manifesta já na epígrafe do longo poema:

Nas Ruínas de São Miguel,
Na capela onde foi batizado
São Sepé Tiaraju¹⁶⁹.

¹⁶⁸ O poema foi escrito na década de 70, a pedido da força militante em honra ao herói do Rio Grande do Sul, Sepé Tiaraju.

¹⁶⁹ Sepé Tiaraju, considerado santo e herói pelo povo pobre e pelos índios no Rio Grande do Sul, entrou em setembro de 2009 para o livro dos heróis nacionais do Brasil. Por meio do tratado de Madri, “em 1750

27 de abril de 1978,
Ano dos Mártires.

As ruínas de São Miguel aludem ao povo Guarani que ocupava as terras espanholas em São Miguel Arcanjo, posteriormente São Miguel das Missões, no Estado do Rio Grande do Sul, local onde os jesuítas organizaram as missões indígenas conhecidas no Brasil, Argentina, Uruguai e Paraguai. Projeto grandioso de conversão de autóctones, chegou a reunir cerca de 30 comunidades indígenas com aproximadamente cem mil almas, conhecidas como os Sete Povos das Missões, a quem Pedro Casaldáliga dedica o poema.

A guerra guaranítica – retratada e conduzida aos dias atuais no poema casaldaliano – foi também tema do poema épico *O Uruguai* (1769), de Basílio da Gama. Neste, desenham-se em versos as imagens da tragédia dos Sete Povos das Missões, resultando no quase total extermínio do povo Guarani. No discurso do poeta Árcade, o personagem Sepé – que, como referendado, serve de epígrafe celebrativa no *Proclama Indígena* de Casaldáliga – é nomeado herói. Trata-se de marco do nacionalismo literário brasileiro, por ser predecessor na utilização da figura indígena como matriz da vindoura nação. Como meio de registro, destaca-se pequena passagem de Basílio da Gama onde o poeta eterniza o mito Sepé Tiaraju:

Lançou longe a Sepé. Rende-te, ou morre,
Grita o governador; e o tape altivo,
Sem responder, encurva o arco, e a seta
Despede, e nela lhe prepara a morte.
(...)
Por mais tempo o espanhol, e arrebatado
Com a pistola lhe fez tiro aos peitos.
Era pequeno o espaço, e fez o tiro
No corpo desarmado estrago horrendo.
Viam-se dentro pelas rotas costas
Palpitar as entranhas. Quis três vezes
Levantar-se do chão: caiu três vezes,

os reis de Portugal e Espanha trocavam os Sete Povos das Missões pela Colônia do Sacramento, obrigando cerca de 50 mil índios cristãos a abandonarem suas cidades, igrejas, lavouras e fazendas, onde criavam dois milhões de cabeças de gado e, principalmente, a abandonarem a terra de seus ancestrais. Insurgindo-se contra esse tratado espúrio, Sepé Tiaraju liderou a resistência dos índios guarani, pronunciando a famosa frase, decantada no Rio Grande do Sul, em prosa e verso: ‘Essa terra tem dono’. Ao final da luta, Sepé Tiaraju tombou em combate no dia 7 de fevereiro de 1756, enfrentando tropas portuguesas e espanholas no local chamado Batovi, hoje cidade de São Gabriel. Três dias depois, no dia 10 de fevereiro, mil e quinhentos índios foram trucidados na batalha do Caiboaté, não havendo oficialmente nenhuma baixa nos exércitos invasores” (COMITÊ do Ano de Sepé Tiaraju (org.) Sepé Tiaraju 250 anos depois. São Paulo: Expressão Popular, 2005, p. 07-08).

E os olhos já nadando em fria morte
Lhe cobriu sombra escura e férreo sono.
Morto o grande Sepé, já não resistem
As tímidas esquadras.

Seria, talvez, adventício analisar o *Proclama Indígena* de Casaldáliga sem se reportar ao poema de Basílio da Gama, pois, por meio do referido épico de Basílio da Gama é que se iniciaram as menções ao índio Sepé Tiaraju.

No poema de Casaldáliga, por evidente, promove-se uma re-leitura do referido passado. Repleta de capacidade narrativa e visão profética, proporciona ao leitor de hoje revisitar o mito de Sepé de modo diverso e atualizado. Assim, conduz a reflexão sobre o processo da produção simbólica e respectivos desdobramentos, uma vez que associa à voz poética a história, vista pelo olhar do vencido. A partir de tal perspectiva, a geração de sentido – ao revisitar o sucesso – agrega mais forças em relação à identidade e pertencimento, uma vez que cada povo tem história singular, mitos, cultura, tradições religiosas próprias:

Povo dos sete Povos,
Povos do continente,
mortos, ainda vivos,
escutai o proclama!

(... O velho Uataú
abre, com nobre gesto de cartógrafo,
sua esteira de palha:
os dedos do seu povo caminharam por ela,
do mato para a aldeia urbanizada,
da aldeia urbanizada para o fatal turismo,
para a morte matada oficialmente.
Com a língua enrolada na recente cerveja integradora,
Professa sua fé:
– “Índio não morre,
índio vira pedra,
vira pedra bonita junto ao Berocá...”

A primeira estrofe anuncia o sentido do poema: uma proclamação. O poeta proclama, anuncia em voz alta o que permaneceu, ficou por muito tempo sonegado; assim, persevera várias vezes – no decorrer do poema – a expressão: “Mortos, ainda vivos,/escutai o proclama!”. Na sequência, inicia breve relato ocorrido na década de 40, tempo em que Uataú era chefe do grupo indígena Carajás, localizados na região de São

Félix do Araguaia, desde que Getúlio Vargas¹⁷⁰, em 1942, o empossou no trono da taba. Posteriormente, o mesmo chefe indígena encontra-se com Juscelino Kubitschek¹⁷¹ em Brasília, o que justifica no poema que Uataú conheceu vários presidentes, construção que metaforiza também a perda cultural indígena: “do mato para a aldeia urbanizada,/da aldeia urbanizada para o fatal turismo,/ para a morte matada oficialmente.” Para o índio professar origem e fé próprias, agora, somente sob os efeitos da “cerveja”, integrada à cultura aborígene como meio de pseudo-aculturação. Deve-se a alertas como este, a segunda fonte exortativa – “Mortos, ainda vivos,/ escutai o proclama!” – que, na quarta estrofe, revela o verdadeiro sentido da integração:

Integrados em vida na comunhão barata – peão de latifúndio;

Integrados

na solidão,

no crime...

(...)

Há de se levar em consideração os parênteses usados no poema. Iniciam na segunda estrofe. Abre-se um parêntese que não se fecha, nem ao findar o poema, porém segue-se abrindo e fechando anunciações por parênteses que percorrem o poema em dez momentos. Os parênteses ocorrem aos pares e devem ficar unidos ao enunciado que delimitam. O poeta, ao se valer do uso de um parêntese que apenas se abre, sugere aludir a um período que se inicia, mas não finda. Além disso, pode indicar a segregação do índio em relação ao contexto social. Entretanto, diante dos possíveis revezes, a atitude retórica não deixa de se abrir simultaneamente à esperança, recorrente na poética da libertação de Casaldáliga, uma vez que espande profecia, entusiasmo criador e fé no futuro.

¹⁷⁰ Foi presidente da república do Brasil em dois períodos. O primeiro de 15 anos ininterruptos, e de excessão, de 1930 a 1945. No segundo período, em que foi eleito por voto direto, Getúlio Vargas governou o Brasil como presidente da república, por 3 anos e meio: de 31 de janeiro de 1951 até 24 de agosto de 1954, quando se suicidou.

¹⁷¹ Foi presidente do Brasil entre 1956 e 1961. Foi o responsável pela construção de uma nova capital federal, Brasília, executando, desse modo, antigo projeto, já previsto em três constituições brasileiras: mudar a capital federal do Brasil para o interior, como forma de promover a integração do país. Projeto elaborado com êxito e com subtrabalho, quase escravo. Ver: Galeano Eduardo. As veias abertas da América Latina. São Paulo: Paz e Terra 2007.

Devido à fé na esperança, a voz lírica, uma vez mais, proclama em tom de despertar:

Mortos, ainda vivos,
escutai o proclama!
É tempo de Paixão,
na Liturgia,
na Terra violada,
na luta, na agonia destes Povos primeiros,
na teimosa incerteza deste meu Povo sempre preterido...

Estrofe de extrema importância, contém elementos pertencentes ao catolicismo, como a paixão, grafada em letra maiúscula. Evidencia que o trato é mais do que simbolismo religioso, pois o referido sentido dever expandir-se e ressuscitar a liturgia, a terra violada, a luta agonizante dos povos primeiros, advertindo para a chegada de rumos promissores, novo ressurgimento para o povo (também grafado em maiúsculo, em alusão a Paixão, ou seja, à ressurreição), sempre preterido. E prossegue:

Será Páscoa,
por fim?

Embora o tecido interligue história, povos aborígenes, mitos e religião, por se tratar de evento poético, mantém qualidade geradora e liberdade estética. Assim, apresenta referências a certos desafios teológicos; não pelo fato de serem mencionados termos afins – Páscoa, Paixão, Liturgia, Deus, Missões, evangelho, igreja – mas porque se dispõem como reflexão importante sobre grupos (indígenas) que estiveram presentes na formação religiosa do Brasil. Então, o poeta comunga-se em teólogo que é, em historiador e profeta que clama, impetra, poetisa e profetisa:

Mortos, ainda vivos,
escutai o proclama!

A enchente do varjão invade o mundo
Como um feraz augúrio da utopia.
(a cobra espreita, de tocaia, o passo.
É hora de vigília!).

Refere-se o poeta às fartas colheitas no cerrado, região onde habitam os índios, e avisa aos seus, que vigiem, pois a cobra – metáfora do capitalismo – está à espreita. E, sem delongas, uma vez mais, proclama:

Mortos, ainda vivos:
Navegar é burlar a linha reta...
Canoas Javaé¹⁷², ganhai os furos!
(Impucas de Formoso¹⁷³, nas costas do Bradesco¹⁷⁴,
por onde o mururé quebra seu roxo luto florescido
em memória dos findos Canoeiros.)

Deuses um dia destas largas águas,
sacerdotes da lua nas areias,
juntai todos os remos, festeiros Karajá,
subversivos,
uníssonos

no ritmo,
na procura
e ainda na impossível necessária arribada!
(Ilha do Bananal,
parque apenas de impostos!)
É tempo de Paixão,
Mas será Páscoa!

As canoas, meio de transporte na região, servem de material poético para Casaldáliga em diversas oportunidades. Comumente o sacerdote/poeta associa a figura do índio a seres livres – rápidos, pássaros, deuses – quando nelas trafegam. No poema, em expressão exclamativa, pede que as “canoas *Javaé*” ganhem os furos, ou seja, ganhem o espaço navegável, entre arvoredos e plantas aquáticas, lugar onde se instalaram a empresa *Impucas de Formoso* e a instituição bancária *Bradesco*; por isso, o poeta pronuncia que o mururé – planta aquática de cor violeta-arroxeadado – quebra o luto que floresceu em memória dos findos Canoeiros, uma vez que após a chegada dessas e de outras potências capitalistas, muitos índios morreram. Note-se que a denominação Canoeiros vem grafada em letra maiúscula. A justificativa encontra-se no verso subsequente: “Deuses um dia destas largas águas”, referindo-se aos índios como Deuses. Deste modo, figurativiza a grandeza pela simplicidade do índio como condição original e transcendente, como já o fizera em outro poema – Canoa –: “Simplicidade perfeita. /Arte e deuses livres. / Réplica fiel de pássaros e peixes”. (*Antologia retirante*, 1978, p. 107).

Nota-se que abre parênteses para registrar que a Ilha do Bananal é “parque apenas de impostos”. De modo similar o fez ao referir-se, na estrofe precedente, às empresas, delimitando – por meio do sinal gráfico – as torpes intenções capitalistas.

¹⁷² Grupo indígena que habita a Ilha do Bananal, maior ilha fluvial do mundo, cercada pelos rios Araguaia e Javaés.

¹⁷³ Grande empresa do setor agropecuário instalada no Araguaia.

¹⁷⁴ Uma das maiores instituições bancárias brasileira.

Em retomada à voz profética, finaliza proclamando que é tempo de “Paixão”, e será “Páscoa”, indicando que o tempo de infortúnios cederá lugar ao renascimento de uma nova e procrastinada era.

Além de versos proféticos, acusadores, esperançosos, é notável – no ritmo da estrofe – o comungar-se a outro: o ritmo das canoas em movimento no rio, ou seja, a disposição dos versos na composição do poema. Assim, não apenas rápidas e em linha reta, o poeta as lança em zigue- zague para “burlar”, como menciona em verso, “a linha reta”; para que atraquem em outra margem. As relações manifestam verdades; todas juntas geram o resultado de plenas veracidades e perspectivam a verdade universal do homem: no ponto de vista casaldaliano, a liberdade, almejada a partir do compromisso poético e religioso. Zofia Marzec, ao referir-se ao fazer poético de Casaldáliga, menciona que, diferentemente de muitos poetas religiosos, o bispo poeta

Sai ao encontro da vida, do povo, dos desafios. Em sua época, Federico García Lorca escreveu que em alguns momentos determinados da história “é preciso abandonar o ramo de açucenas e meter-se na lama até a cintura para ajudar os que buscam as açucenas.” Casaldáliga, em sua Amazônia, ajuda a encontrá-las (2008, p. 297).

Pela atitude, o poeta auxilia a encontrar não somente “açucenas”, mas também a restaurar-lhes as raízes. Não obstante, é possível vislumbrar este sentido na estrofe que segue:

Patriarca São Sepé.
Clareia o Novo Dia, que a noite secular gerou no sangue.
Convoca em assembléia permanente o Povo dos teus Povos!
Contesta ao general de Gomes Freire com a mesma palavra enaltecida!
Convoca os teus guerreiros,
Sepé,
Tiaraju,
Miguel nativo,
E enfrentai com as flechas, enfeitadas de aurora,
Os cansados canhões dos invasores!

Restaurador de raízes históricas, o poeta nomeia – juntamente com o povo – o Patriarca São Sepé, uma vez que Sepé Tiaraju é santificado pela população riograndense, embora não o seja pela Igreja Católica. Devido ao sincretismo poético/religioso, Casaldáliga provoca – uma vez mais – escândalo e gera oposição da Igreja, ao unir-se em uníssono ao povo indígena. Por consagrar poeticamente o índio

como santo, pede-lhe proteção, denominando-o “Patriarca São Sepé, Tiaraju, Miguel nativo”. Deste modo, por inspiração bíblica, efetiva referências ao arcanjo Miguel, pois São Miguel é o anjo das milícias celestes devido ao combate travado contra Lúcifer e seus asseclas, derrotados e expulsos do céu. A aproximação também ocorre, pois Miguel é considerado o anjo do grito, ao bradar “Quem como Deus?” (Apocalipse 12,7-9), enquanto Sepé é tido como o índio do grito, ao asseverar: “Essa terra tem dono”¹⁷⁵. Pela relação, o poeta solicita que o novo santo convoque os guerreiros e conteste ao general Gomes de Freire Andrade – comandante da batalha guaranítica – que, na atualidade, traduz-se nos opressores dos índios e dos menos favorecidos. O poeta pede ao “São Sepé” que enfrente os cansados canhões com “flechas, enfeitadas de aurora”, ressoando assim intertexto com o épico *O Uruguai*, pois neste as flechas são ofertadas ao índio Sepé pelo general Gomes de Freire:

E mandou que a Sepé se desse um arco
De pontas de marfim; e ornada e cheia
De novas setas a famosa aljava

Em Casaldáliga, a superação da utopia religiosa e poética é sempre presente. Observa-se o sucesso pela gradação sinuosa – decrescente/crescente – nos versos colocados entre parênteses:

(Se a terra vira aldeia,
e a aldeia vira vila:
vire a vila cabana
dos escravos unidos em revolta!)

Se de um lado, de acordo com Luzia Oliva dos Santos¹⁷⁶, demonstra aculturação dos povos indígenas (2010, p. 74); de outro, evidencia característica peculiar a Casaldáliga, ao transformar o detrimento em provimento de resistência, lutas e esperança.

Mais adiante, adverte: “não aceiteis projetos, nem promessas,/ nem esmolas, nem lágrimas inúteis./ Exigi,/ com recibo/ de raízes e sangue,/ o direito supremo que vos cabe!/ Não queiras ser postal televisivo de presidente ou núncio, agenda de ministro em reportagem”, aludindo ao intróito do poema onde cita o índio Uataú que serviu de

¹⁷⁵ Ver texto de Antonio Chechin que explana sobre “São Sepé” e São Miguel: <http://www.ihu.unisinos.br>.

¹⁷⁶ SANTOS, Luzia Oliva. “Poesia-Protesto e Indigenismo”. In: *Tópicos de Leitura: literatura e contexto*. (org. Luzia Oliva dos Santos) Cuiabá MT, Ed. Da organizadora, 2011.

propaganda para presidente. O alerta é proclamado para que os índios não caíam em difamação e sejam lembrados apenas como seres exóticos:

Nem menos queiras ser
história pervertida de Missão,
martírio de um martírio utilizado,
escusa prostituta de Evangelho...!

A partir deste instante, a voz lírica vale-se de outra designação ao referir-se aos índios até então denominados por “povos do continente” ou particularizados por “Sete Povos”, passa a chamá-los de irmãos,

Irmãos:
nem sois menores,
nem mortos,
nem ausentes!
Vós sois a nossa causa

(causa do nosso pranto/ envergonhado,
Causa de nossa incólume esperança).

(...)

Ao irmanar o índio à civilização, não o diferencia de outros povos; mais o aproxima ao asseverar “vós sois a nossa causa”, denominando-a de causa de “pranto envergonhado” e “incólume esperança”. Por certo, o poeta refere-se à causa da igreja, uma vez que inicia o verso seguinte chamando-os de “os pobres de Jahvé de um Continente”,

Os pobres de Jahvé de um Continente,
a flor sempre queimada, semente rediviva
do sempre Povo-Resto.
Povos de todo um Povo, cada vez mais fraterno
na agonia e na espera

O poeta une a América ao denominá-los de povo de um todo Povo, pois – pela fraternidade – são mais irmãos na agonizante espera “das terras profanadas pelo western/ aos depredados troncos dos pinheiros;/ do eterno Machu-Pichu vigilante / a esta Terra-Pedra / – Ruína / acordando, / monumento-ferida-em-desafio”.

No tocante às causas do “pranto envergonhado”, referenda:

Caçados

tutelados.
vendidos,
integrado
No capim,
No minério,
Agora novamente emancipados
(o gavião Pombal já emancipou os índios, Ministro Rangel Reis!).
(...)

Assim, integrados apenas pelo trabalho escravo, a voz lírica especifica nos termos “capim” e “minério”, respectivamente, a escalada da agropecuária e do extrativismo desmedidos. Os índios percorreram grande calvário em busca da antiga identidade, por isso, o poeta alude a Rangel Reis¹⁷⁷ – à época Ministro do Interior – que o “gavião” [caçador mordaz] Pombal (ironia em substituição ao título de Marquês), já emancipara os índios, referindo-se ao episódio da expulsão dos Jesuítas do Brasil.

Aos índios sobreviventes, a voz lírica passa a denominar “mártires indefesos/ pelo Reino de Deus feito império”, dispondo no mesmo patamar a ação jesuítica e a coroa portuguesa que fizeram dos índios “Vítimas nos massacres que ficaram com nome glorioso/ na mal contada História,/ na mal vivida Igreja”. A história é o principal veio do poema, pois enaltece-se a intenção em resgatar a memória dos guerreiros que lutaram e morreram no passado, como meio de iluminar – pela visão dos vencidos – a história dos esquecidos, atitude tão cara à poética casaldaliana. Deste modo, o poeta desenha os rostos dos índios no compor dos versos, conclamando-os ora como mártires, ora como guerreiros, ora como irmãos:

Mártires-sempre-mártires.
E todavia sempre
sobreviventes,
sempre
protótipo fecundo da textura humana.
(...)

Ao afirmar que os índios, mesmo diante do martírio, são sobreviventes e protótipos, ou seja, exemplos da textura humana – uma vez que “descalços do consumo que nos consome a todos vorazmente; / nus dessa Propriedade privada que nos priva de sermos irmandade; / gloriosos marginais deste progresso monstro/ que substitui

¹⁷⁷ Ex-ministro do Interior do governo Médiçi, Rangel Reis fez sérias declarações: “Os povos indígenas não podem ser obstáculo ao desenvolvimento; têm de ser emancipados”. Fonte: <http://www.ihu.unisinos.br>.

o Homem, a Natureza, Deus...” – o poeta lança mão de três dos principais elementos da teopoética casaldaliana: homem, natureza e Deus, neste poema assim ordenados. Pois diante da história, no referido poema, o homem é o componente mais importante, seguido da natureza, ou seja, o meio em que habita, e Deus, consagrado refúgio espiritual. A validade está no homem e se institui para o homem em contato com a natureza, o sucesso só tem finalidade a partir de instância geradora – a crença incólume na verdadeira divindade: Deus – que se especifica como causa e consequência de tudo em si. O fato, no poema, se justifica, pois a voz poética socorre-se no clamar por auxílio, ao mártir que, pelas ações, fez-se santo; um verdadeiro representante de Deus na terra:

Vinde em nosso auxílio,
de ontem e de hoje,
Sepé Tiaraju, Simão Bororó.
Vinde pacificar-nos!
Integrai-nos em vossa liberdade!
Zelai pelas fogueiras ainda crepitantes
nas aldeias!

(...)

Escutai o proclama,
Atendei nossa prece!
Vós sois a nossa causa perdida salvadora!
Vós sois a necessária urgente utopia!
A nova inevitável esperança de todo um Continente!,
O prólogo
nativo
indispensável
da nova Boa Nova do prístino Evangelho
do Senhor Jesus Cristo!

A voz lírica clama aos mártires indígenas – “Deuses” na concepção casaldaliana – para pacificar e integrar o homem na liberdade, pedindo que não deixem apagar as fogueiras crepitantes nas aldeias, ou seja, não deixem apagar a sábia cultura indígena, porque é por meio da busca e da luta pela liberdade que a esperança pode superar a utopia, no continente latino-americano.

Enquanto houver momentos de desencontros, a lírica casaldaliana, vai sempre bradar por uma “nova Boa Nova”, na qual o nativo é indispensável na correção do antigo evangelho. Proclamas, clamores, exortações contidas nos versos partem em razão de profunda fé no homem e na verdadeira divindade manifestada em escrita poética e teológica, apontando inesperadas atitudes que intercambiam o destino humano ao

sobrenatural e o sobrenatural ao destino humano. Como se evidencia, poesia motivada e erigida sobre tais recursos estéticos torna visíveis e audíveis os caminhos históricos da luta indígena no continente americano, especialmente no Brasil. Em contrapartida, a teologia adquiriu uma face inesperadamente antropológica e nativa, dotada de dramaticidade literária. Pedro Casaldáliga apresenta uma poesia aberta e uma teologia comprometida com a arte do verso entrelaçadas à sabedoria de quem dedicou uma vida a escutar, aprender, questionar, conduzindo assim a uma vida de aberturas como prudentemente assevera Leonardo Boff em livro de homenagem ao poeta/religioso: “Esta abertura constante revela um esvaziamento interior que o torna capaz de aprender continuamente, possibilitando fazer suas sábias ponderações sobre os caminhos da Igreja, da América Latina, do Brasil e do mundo” (2008, p. 114).

3.5 Faces de Deus

3.5.1 E Deus não teve medo de ser Homem¹⁷⁸

Ao identificar o Transcendente por meio do ofício poético, Casaldáliga se mostra profeta¹⁷⁹ contemporâneo, compromissado com o tempo histórico e existencial. Um teólogo da envergadura de Casaldáliga não compactua com o pensamento passadista da Igreja. Como poeta, volve-se ao futuro, por caminhar à frente do próprio tempo.

No primeiro capítulo, questionou-se a imolação da poesia de Casaldáliga diante do imediatismo, da urgência em que os versos foram escritos. Entretanto, quando se analisa o florilégio poético vislumbra-se total contemporaneidade. Visto escrever para um continente assinalado pela adversidade, os poemas conferem tom sempiterno, pois – diante das causas que abraça – opera sempre em função de crença mística não contemplativa do Cristo que nunca se esgota, pois vive em si o próprio fenômeno

¹⁷⁸ Em alusão à obra *E Deus teve medo de ser homem*, do escritor português Daniel Sá.

¹⁷⁹ Provém do latim *propheta*, tomada do grego *prophetés*, que por sua vez derivou de *prophanai* (o que fala antes, o que prognostica), formada com o prefixo *pro-* (que está antes no tempo ou no espaço) e *phanai* (falar, dizer), proveniente do indo-europeu *bha** (falar) (DAVIS. John D. Dicionário da Bíblia. Trad. Rev. J. R. Carvalho Braga. 7 ed. Rio de Janeiro:JUERP, 1980). O profeta tinha profunda sensibilidade diante do pecado e do mal (Jr 2.12,13, 19; 25.3-7; Am 8.4-7; Mq 3.8). Não tolerava a crueldade, a imoralidade e a injustiça. O que o povo considerava leve desvio da Lei de Deus, o profeta interpretava, às vezes, como funesto. Não podia suportar transigência com o mal, complacência, fingimento e desculpas do povo (32.11; Jr 6.20; 7.8-15; Am 4.1; 6.1). Compartilhava, mais que qualquer outra pessoa, do amor divino à retidão, e do ódio que o Senhor tem à iniquidade (cf. Hb 1.9 nota).

religioso. De acordo com o teólogo suíço Küng, em o *On Being Christian*: “na obra literária em particular, a figura de Cristo não permaneceu um simples monumento do passado, mas continua cativando as novas gerações” (KÜNG, 1974, p. 132)¹⁸⁰. Seguramente, o Jesus que se apresenta nas alamedas literárias tem a probabilidade de ser mais empolgante do que o da teologia, uma vez que a investida literária “autoriza a projetar no personagem, liberado dos limites imposto pela fé, todos os sonhos, todas as obsessões, todos os valores e todas as experiências” (DEBEZIES, 1997, p. 519)¹⁸¹, como registra o teólogo André Debezies, em *Jesus Cristo na Literatura*. Ora, um Jesus liberto de amarras dogmáticas está presente na obra casaldaliana, pois como poeta seu compromisso é, invariavelmente, a partir da apresentação artística. Usufrui de total liberdade, a qual, ao teólogo, não é permitida. Na poesia que edifica, o rompimento com regras teológicas tradicionais proporciona transposição da divindade mais afim à realidade do continente latino-americano. A divindade exposta por Casaldáliga assemelha-se, portanto, à verificada nos escritos de Leonardo Boff, de Jon Sobrino, de Gustavo Gutierrez e de outros escritores da Teologia da Libertação. Este parece ser o caminho escolhido para reafirmar a verdade à esfera católica. A palavra profética, ampliada ao potencial poético, é requisito fundamental que se torna caro ao verdadeiro cristianismo: a libertação por meio da palavra, pautada no procedimento cristão, tal como no Novo Testamento: “Se permanecerdes na minha palavra, sois realmente meus discípulos, e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (JOÃO, 8:31, 32). A verdade que o poeta Casaldáliga busca é a iluminação da mente, pois não poetisa uma Parusia Cristã ou um Cristo apoteótico; ao invés, é antagônico a isso, pois a Divindade é presença incômoda e subversiva, assim como a compleição do próprio poeta que a ilustra. O poeta também apresenta uma divindade impregnada de várias faces, ora relacionada à natureza, à história, ao povo pobre e simples e, muitas vezes, repleta da mais elevada luminosidade, como evidenciado nos poemas analisados anteriormente.

No poema “Nossas vidas são os rios”¹⁸², do livro *Versos Adversos* (2006, p. 20), Casaldáliga delinea uma das faces de Deus por meio das águas do Araguaia, grande musa de muitos poetas brasileiros, que recebe afluências geográficas e poéticas notabilizando grande disposição literária:

¹⁸⁰ KÜNG, Hans. *On Being a Christian*. New York: Doubleday & Company Inc., 1976.

¹⁸¹ DEBEZIES, André. “Jesus Cristo na Literatura”. In: BRUNEL, Pirre (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Trad. Carlos Sussekind, Rio de Janeiro: Editora UnB – José Olympo, 1997.

¹⁸² Constante em outras publicações também.

Nossas vidas são os rios.
Minha vida é este Araguaia!
Indescritível,
indecifrável,
Que se ama e se agradece, e se teme e deseja;
ao qual se volta sempre,
Como a um lar, fatídico e feliz.

A prontidão com que se observam tais versos é também falaz. Embora extraordinariamente simplificados, não oferecem uma emenda de fácil meditação. Pelo contrário, esplendem reflexões profundamente pessoais, nada ingênuas, tampouco piegas. Em “Nossas vidas são os rios”, o poeta assessora notável capacidade mnemônica, pois Casaldáliga enriquece os poemas com miríades de reflexões que estão radicadas no chão originário da literatura mundial. Sabe-se que Casaldáliga é leitor assíduo, assim a memória da literatura mundial mantém elevada as *belles lettres* enquanto produz seus versos.

No início do poema, o poeta dialoga com o pensamento de um trovador do século XVI, Jorge Manrique, compositor da famosa trova *Coplas a la Muerte de su Padre*¹⁸³, que remonta aos anos de 1465 a 1479. Trata-se de um dos textos mais imitados – à época da composição – por escritores da península ibérica. Como exemplo do sucesso, Armando Cardoso, em *Padre Joseph de Anchieta S.J.- Lírica espanhola* (1977), afirma haver “ressonância da famosa *Coplas de Jorge Manrique en la muerte de su padre* na poesia *Los que muertos veneramos* de José de Anchieta” (p. 372)¹⁸⁴. O fato é que ocorre neste poema casaldaliano situação semelhante.

A metáfora utilizada para concretizar que as “vidas são os rios” conduz o leitor a senti-la exatamente como tal, por conduzi-lo a experienciar sensações de amedrontamento, encantamento e sedução, uma vez que a importância da metáfora, como afirma Borges em *Esse Ofício do Verso*, “é ser sentida pelo leitor ou pelo ouvinte como uma metáfora” (2000, p. 31). Ao mesmo tempo que a voz lírica transpõe o rio como metáfora da morte, afirma também que ao rio Araguaia sempre se retorna “como a um lar, fatídico e feliz”. Adverte, desse modo, que o rio é também metáfora da vida, mesmo que fatídica, distanciando-se – pouco a pouco – do principal sentido do poema de Manrique.

¹⁸³MANRIQUE, Jorge. *Coplas A La Muerte De Sua Padre. Coplas póstumas*, ed. Bilingue. Trad. Rubem Amaral Jr. Embaixada da Espanha no Brasil, 1993.

¹⁸⁴CARDOSO, Armando. *Pe. Joseph de Anchieta, S. J. – Lírica espanhola*. São Paulo, Loyola, 1977. (obras completas do Pe. José de Anchieta, vol. 5, II).

A identificação da força temática entre a referida trova de Manrique e o poema “Nossas vidas são os rios” é pujante. Atente-se na parte mais proeminente de Manrique:

Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar,
qu’ es el morir.
Allí van los señoríos
derechos a se acabar
e consumir.

Por outro curso, a probabilidade de coincidência também não estaria descartada, se em primeira publicação, o próprio Casaldáliga não dialogasse – ainda na epígrafe¹⁸⁵ – com o remoto trovador espanhol, Manrique: “¿Cómo no cantarlo aquí, Manrique, mi viejo amigo? ” (1971, p. 103). Considera-se também que o poeta é confesso leitor de Manrique, uma vez que já pronunciou em diário tal admissão (1977, p. 244). Pedro Casaldáliga, intelectual que é, sabe que os grandes escritores sucedem a outros; “todos os livros nascem de outros livros; quase todos os nossos escritos, de nossas leituras. E muitos, de nossos pensamentos e esperanças. Um livro, uma leitura, é com frequência uma forte referência para despertar a monotonia ou a decepção diária” (2007, p. 86). Assim sendo, toma-se frente em assegurar que a inspiração do poema casaldaliano vincula-se ao de Manrique. De modo similar ao uso que o ancestral poeta confere à metáfora da morte, Casaldáliga a aprimora e a atualiza geograficamente, ligando a vida do homem da região do Araguaia ao rio, mediante linguagem poético-teatral, onde o poeta os toma por empréstimo para mostrar as personagens do lugar:

Exuberante e cruel,
maravilhosa,
a multiforme fauna,
presente ainda, condenada ao extermínio? Os jacarés espichados, que
atenazam o sol.
As placas insidiosas das arraías.
As piranhas que serram carne viva.
E os peixes elétricos,
Estalando a morte.

Após iniciar o poema ligando a vida humana ao correr dos rios, o poeta retrata a natureza em forma original – “Exuberante e cruel”. Indica as criaturas que dão vida à

¹⁸⁵A epígrafe foi utilizada apenas em *Clamor Elemental* (obra antiga e completamente esgotada), por isso, muitos críticos que analisam o poema não se dão conta do diálogo travado com o escritor da Espanha antiga. O poema aqui utilizado foi extraído de *Versos Adversos* (2006).

margem do rio Araguaia, recurso que evidencia a importância do registro: “Minha vida é este Araguaia!”

Na estrofe destacada, o poeta apresenta vida e ação interligadas ao rio, e, na que segue, elege a natureza como meio de sobrevivência:

Os peixes que dão vida,
holocausto à brasa e à pimenta.
Os pássaros vestidos a rigor,
senhores,
diplomatas.
Essa fileira de patos colegiais,
que espera um ônibus ali na margem...

Pássaros e patos apresentam-se como metáforas da liberdade de uma escrita poética que se desprende do chão, concebe altitude e força, ao mesmo tempo em que mergulha na frivolidade da vida, uma vez que o poema é contemplação da vida e espera do fim; destarte, como o trovador espanhol no poema que inspirou Casaldáliga, “contemplando/ cómo se pasa la vida, / cómo se viene la muerte” (1993, 5º verso). Os próximos versos traduzem, em melhor tom, a frivolidade voraz da vida:

E as nuvens, acima,
cansadas e fecundas.
As famílias que chegam, retirantes;
os enfermos que vão à deriva;
as cargas, e as cartas trêmulas;
as mulheres batendo a trouxa indiscreta;
os homens na popa, os homens no remo;
e os meninos banhando-se,
somando-se às águas, como peixes.

Da estrofe repercutem momentos à beira do rio, mostrando o quão importantes são as águas do Araguaia para o povo local. Chega mesmo a depositar o rio como extensão do corpo daquela gente – “somando-se às águas como peixes” – e a fortalecer a metáfora inicial, “Nossas vidas são como os rios”, culminando em espessa união entre o homem e a água. Há um contínuo movimentar no poema. Ao mesmo tempo que menciona nuvens acima situadas, em terra fala também das famílias que chegam, do homem que rema, das mulheres que trabalham; destarte, apresentando a leveza, o enredo, a rotina e a liberdade contida no viver humano. É tecido rico em imagens entrelaçadas a expor, em versos ardilosos, o deambular da vida: a apresentação da vida

limita-se a ser exatamente como rio, não há regresso, retroceder é impossível na existência, o ser humano, comparado ao rio, segue o devido curso para, em tempo preciso, adentrar o mar – metáfora da morte – como trova Manrique: “Nuestras vidas son los ríos que van a dar en la mar, qu'es el morir” (1993, 27º verso). Deste modo, Casaldáliga assim finaliza a composição:

E eu, pela manhã, lavando-me do sono
com o espelho incandescente ao sol da outra margem;
eu, pela tarde, entrando,
reverente, estrangeiro,
vestido pela luz poente e pura,
na liturgia destas grandes águas...

deixando – pelo recurso final das reticências – entrecortada ideia de que, pela morte, supera-se a própria morte e vislumbra-se uma face de Deus, pelo encaminhar-se – através das águas – aos férteis campos do Senhor.

O perfil lírico-religioso em Casaldáliga é uma das bússolas indicadoras do viés em que deve ser lido o poema. A outra é a revisitação da trova de Manrique, que evidencia a nulidade da vida; se assim não fosse, seguramente, haveria possibilidade de miríades de leituras. No entanto, tem-se de considerar que se está diante de um poeta místico/religioso inspirado em obra lúgubre. Assim, afigurar tal pronunciamento – “eu, pela tarde, entrando/ reverente, estrangeiro” – referencia entrada do rio no mar, em alusão ao princípio do poema. Ou seja, se as vidas são como os rios, e esses desembocam no mar, este é entrada do homem na morte. Por isso, sugere-se, o eu lírico assumir-se “reverente e estrangeiro”, menos pelo poeta ser espanhol em solo brasileiro – como atestam alguns críticos da poesia casaldaliana¹⁸⁶ – mas, sim, pelo teor de passagem que a oportunidade da morte oferece; fértil passagem para a superação da morte. O registro “O traje de luz poente e puro” comprova, afinal, o sentido do reluzente fim, por – na concepção casaldaliana – ser manifestação de pureza que conduz à “liturgia destas grandes águas...”, ao infinito. Outra face possível de Deus que, no poema, vem delineada paulatinamente pela natureza, especialmente pelo traçado do rio, como contorno fidedigno das serenas linhas faciais de um Deus atinado à vida humana, consagrando deste modo a “liturgia destas grandes águas”. Assim, segundo o

¹⁸⁶ Em *Antologia Retirante* o próprio Pedro Casaldáliga afirma que “Homem algum é estrangeiro na Terra dos homens” (CASALDÁLIGA, 1978).

próprio Casaldáliga, a poesia só é reconhecida por meio da “Palavra em comunhão emocionada com a Terra, com o Homem, com o Céu” (1978, p. 15).

A grandeza nesse poema deve-se, em parte, à astúcia e à brunidura de consciência estética, aliadas à convergência entre pensar, agir e viver. Nesse sentido, sem embargo, o poeta é capaz de sair de uma conjuntura poética e ingressar em outra dispar com semelhante desenvoltura, como é possível observar no poema “Antífonas”, correspondente à 5ª parte do livro *Todavía estas Palabras* (1990), publicado também em *Antologia Personal* (2006):

Para qué tu Navidad
si no hay gloria en las alturas
ni en la tierra paz?
y a José y María
no les dan lugar
ni dentro ni fuera
de la ciudad

Aqui, naturalmente, se trata de uma opção de ideias em detrimento a outra, uma vez que tal poema não chega a ser um salmo, mas uma antífona, ou seja, um versículo que precede o salmo. Destarte, não é um lamento como seria o mais apropriado para o estilo alcançado por meio do salmo. O que ocorre é a transfiguração de problemas místicos, enfrentados, na prática, pelo poeta religioso; ou seja, “sem glória nas alturas” indica que já não há fé, tampouco paz na terra, sugerindo, assim, o alargamento dos males que abarcam o homem: guerra, fome, injustiça, porquanto, força a volta do passado – por meio da história do nascimento de Jesus, destinando-se ao futuro, enlaçando os dois tempos pelo vínculo ideológico e histórico. Determinado, sem embargo, o jazer da vida plena e natural diante da sociedade contemporânea, mesmo assim ainda não chega a ser um lamento, mas um indicador para tal – uma antífona – como sugere o título:

y la Buena Nueva
ya no es novedad?
y mandan
callar
a todos los ángeles
que osan cantar?
¿Para qué,
para quién, Niño,
tu Navidad?

A voz lírica questiona ao próprio Jesus o porquê de tal nascimento se a Boa Nova está desprovida de notabilidade. Deste modo, sugere indicar que o poeta está atento ao evangelho e ao compromisso social, exercendo atividade confirmada pelo Nobel da Paz, Adolfo Perez Esquivel: “Pedro Casaldáliga sempre esteve e está atento aos sinais do espírito e do povo, a começar pelo Evangelho e pelo compromisso social, contribuindo, com sua solidariedade e palavra de esperança, na luta e na resistência por construir novos caminhos na vida” (2008, p. 274). A reflexão de Esquivel pode se estender também à expressão poética casaldaliana, pois passa por realidade subjetiva, mas proporciona pathos no íntimo de quem lê, tornando a subjetividade poética integrada ao universo da alma humana. De certa forma, a poesia de Casaldáliga desprende-se dos limites geográficos, indo além, como se comprova pela dissiminação da obra traduzida, em várias edições, para outras línguas. A bem da verdade, o que sugere elevar a poesia de Casaldáliga à lírica universal é, de fato, a imersão em realidade individualizada, bem como a capacidade teológica agregada à poética de exprimir dada realidade.

O poeta não refuta, por ser clérigo, questionar moldes religiosos, mas, no tecido em análise, também questiona o expoente do cristianismo, Jesus Cristo; certo é que não faz questionamentos das atitudes cristãs, mas o porquê de tal nascimento se esse não trouxe acalento à humanidade. Também poetiza de modo alforriado quando se trata de manifestar inquietações subjetivas tornadas universais, pois, embora conceba poemas a partir de determinado espaço geográfico, acaba por repercutir a voz da humanidade. Assim, a religiosidade que lhe verte – por meio do labor artístico – são vozes pluralizadas a delinear uma face de Deus dotada de lirismo, ou seja, uma face de Deus elevada de estética literária. O fato sugere esplendor anseio de Fridolin Stier – teólogo alemão –, ao anunciar que os teólogos deveriam escrever como Flaubert; bem como na publicação póstuma de *Notas, Meditações e Reflexões*, que ocupa várias páginas nas reflexões de Kuschel, em *The Poet as Mirror*: “(...) after reading theological treatises; torture! this language is bombastic, and really suffers from swellings. It needs the scalpel of the linguistic surgeon or radiation, at least a slimming pill or a diuretic...” (STIER apud Kuschel, 1999, p. 9).

Nesse sentido, a poesia de Casaldáliga rompe com a “palavra bombástica” teológica, pois – para além de teólogo – é poeta; e como poeta amalgama-se às angústias do universo, referendando questões religiosas sob os meneios da plurissignificação aliada estritamente à poesia, uma vez que a poesia significa, cria,

recria, apresenta. Não obstante, a teóloga protestante alemã, Dorothee Söle, afirma que a palavra poeticamente motivada é mais adequada para a recepção dos textos teológicos, uma vez que no conhecimento artístico literário comungam vários gêneros de manifestação, e dentre eles a poesia que, pela eficácia da linguagem, sugere maior especificidade vital de captura das coisas:

Too much falls under literature which has not the least to do with poiein, create. Make renew. Franz kafka says, 'A book must be like an axe for splitting the ice of the soul'; this image contains the criterion for poetry with which we can distinguish Dante from the illustrated magazine. The language which we mostly use is the words do not touch us in the depths, the soul becomes rigid. We are looking for a language which splits this ever thicker ice of the soul (SÖLE apud Kuschel, 1999, p. 11)¹⁸⁷.

Linguagem capaz de tocar fundo a alma, passa pelo que Kafka registra ao mencionar que o livro deve ser como uma ferramenta capaz de dividir o gelo da alma. Consciente de tais propriedades, Casaldàliga manipula a linguagem ordeira e simples, e assim desperta-lhe o efeito poético que – pelo exercício – advém. Como resultado, explode violenta no outro: toca, inflama e, sobretudo, emociona e conscientiza o receptor:

Dinos cuál es tu Dios, Jesús; enséñanos
a no hacerlo el Dios que no lo haces.
¡Devuélvenos tu Dios,
mostrándonos el Padre!

É notável que o cometimento imaginativo de Casaldàliga necessite projetar-se sempre em dada realidade constituída, apelando a suportes externos, culturais, como mencionado em análises anteriores. Porém, nesse poema, a voz lírica erige-se a partir de conflito interior próprio. Torna-se inexequível não questionar se o poeta está em embate com a divindade, uma vez que sugere enfrentamento à Transcendência:

Entre tu rostro humano
y la gloria de Dios
está el abismo
de nuestra fe y tu muerte.

O poeta, em prece, sugere a devolução de Deus como pai, pois entre o “rosto humano de Jesus e a glória de Deus”, encontra-se o abismo da fé humana e a morte de Jesus. Deste modo, referenda o espaço vazio e infrutífero que, contraditoriamente, se interpõe às duas margens reconciliadoras e plangentes: Jesus e Deus. Assim, o sucesso em destaque confere razão ao questionamento sobre a “Paz” deixada pelo Cristo, perdida em meio à *vacuidade humana*:

¿Dónde estará
la Paz
que Tú nos has dejado
si no hay paz
en medio de nosotros?

Valer-se de frases interrogativas – emblemático na poesia casaldaliana – confere intensidade ao conteúdo do poema. O recurso não possibilita fuga qualquer, nem mesmo dispersão religiosa, pois em face à palavra poética, com determinação, questiona a própria divindade sobre a paz que havia deixado e se perdeu. Acarreta, deste modo, circunstância movente em que do encontro aviva-se a procura: do rosto humano, o divino; do passado, o presente e futuro, pela constância inquietante que lhe ativa o pendor de religioso, uma vez que objeta Jesus – no seio humano – como paz e desassossego. Paz de origem e desassossego na caminhada humana em busca da origem perdida:

Tú eres
tanto
la Paz
como el Desasosiego.

De certo modo, os versos repercutem as palavras proferidas pelo bispo/poeta após assumir o sacerdócio: “O evangelho é fogo que queima nossa tranquilidade” (2008, p. 331). Não obstante, parece plausível encontrar exatamente nos últimos versos, a fonte da complexidade perceptiva desse poema; instância que o fim não logra resolver, mas realça. Há, indubitavelmente, o flagrante descompasso entre o homem e a divindade no decorrer do poema, porém – ao findar – o poeta se mantém fundamentalmente amarrado a um solo que o legitima como religioso: o solo cristão; com rachaduras, desventuras, desilusões, mas ainda cristão.

O que se observa em “Antífonas” é, naturalmente, a agonia do poeta radicado no teólogo, mas também no homem, no mundo, na origem. Assim, parece aconselhável

pensar que, para o poeta, o lugar cristão não está delimitado completamente como lugar de segurança, o que leva ao entendimento de que o lugar onde apresenta as mais infindas faces de Deus está assentado na literatura, ou melhor, na poesia.

Atente-se nas significações das faces de Deus que se objetivam no poema “*Dios es Dios*” constante de *Todavía estas Palabras* (1994, p. 26).

No referido poema é possível assistir, de maneira límpida, aos entrelaces religiosos e poéticos que promovem encontro legítimo entre o missionário religioso e o poeta, permitindo avistar outra face de Deus por meio da contemplação poética:

Yo hago versos y creo en Dios.
Mis versos
andan llenos de Dios, como pulmones
llenos del aire vivo.
Carlos Drummond de Andrade
hace – hacía – versos,
mejores que los míos,
y no creía en Dios.
(Dios no es simplemente la Belleza).

O poema alerta para o fato de o ofício do verso não excluir a crença em Deus, pois os versos andam cheios dele, ao apontar que a divindade, para o poeta, é como o ar, visto Deus estar para tais versos como o ar para os pulmões.

Por aludir a Carlos Drummond de Andrade e ao conhecido ateísmo consagrado em versos artisticamente delineados, a voz lírica afirma que Deus não se encontra apenas na beleza. Deus não carece beleza para Ser. Assim, por meio da poesia, o poeta/teólogo lança-se na tentativa de – pela construção poética – evidenciar a pluralidade das faces de Deus, possibilitando, desse modo, encontro de religião e poesia para bem prático maior e de vital relevância; como exercitação da fé no e para o homem; em relação ao que, para Casaldàliga, age impecavelmente como “salto”, ou seja, “meio de acesso ao mundo sagrado”, como pautara Kierkegaard, citado nesta ocasião por Octavio Paz “Si lo sagrado es un mundo aparte, ¿cómo podemos penetrarlo? Mediante lo que kierkegaard llama el “salto”” (Paz, 1986, p. 122).

O liame entre poesia e religião em Casaldàliga, por precisão, não é material apenas hipotético. É, sim, poético, pautado na mais verdadeira crença de teólogo. Também é religioso amalgamado ao interior do poeta. Por isso, conecta-se à mais lúcida percepção da complexidade da vida e do ser humano. Aí sugere advir resposta possível à finalização do verso, ao afirmar que Deus não pode ser apenas beleza, pois é parte

essencial da vida. Nota-se tal essencialidade na estrofe seguinte, manifestada de modo diverso da primeira:

El Ché entregó su vida por el Pueblo
y no veía a Dios en la montaña.
Yo no sé si podría convivir con los Pobres
si no topara a Dios en sus harapos;
si no estuviera Dios, como una brasa,
quemando mi egoísmo lentamente.
(Dios no es simplemente la Justicia).

Na primeira estrofe, o poeta afirmou que Deus não é apenas beleza, porém na segunda, afirma não ser apenas justiça.

Para situar Deus em espaço adequado, o poeta utiliza uma personalidade revolucionária: convoca Che Guevara¹⁸⁸ como exemplo de justiça, lembrando-lhe a desempenhada causa revolucionária. Simultaneamente à referida causa, o poeta aponta a presença divina na montanha¹⁸⁹, garantindo que, mesmo não sendo avistado pelo revolucionário argentino, Deus estava lá, pois adverte a si próprio – se no lugar do revolucionário – a dúvida: “Yo no sé si podría convivir con los Pobres / si no topara a Dios en sus harapos”, concluindo que se não fosse pela presença de Deus assentada nos pobres não seria capaz de tanto. Também acrescenta a necessidade de Deus a fim de dirimir o egoísmo. Mesmo assim, avalia – consciente – a voz lírica, Deus não pode ser simplesmente resumido à justiça. Tal recurso obriga a abandonar, no poema, a hipótese que Deus e o povo bastam, não porque o sagrado está em outra categoria, mas, sobretudo, porque o sagrado permeia outros campos que cristalizam o juízo inesgotável:

Muchos humanos izan sus banderas
y cantan a la Vida,
dejando a Dios de un lado.
Yo sólo sé cantar dando Su Nombre.
(Dios no es simplemente la Alegría).

A voz lírica mantém desempenho em torno de Deus e do homem, e alude ao fato do homem não estar suspenso das mãos de Deus. Mesmo diante da vitória e patriotismo – “izan sus Banderas” –, o sagrado não deve ser deixado de lado, porque Deus deve ser

¹⁸⁸ Pedro Casaldáliga é admirador de Che, publicou vários poemas em homenagem ao revolucionário argentino

¹⁸⁹ A montanha assinalada, certamente, é em Sierra Maestra, local onde iniciou-se a luta contra o presidente cubano Fulgêncio Batista, apoiado pelos Estados Unidos.

presença inabalável na vida do homem, aos moldes registrados por Octavio Paz, em “La revelación Poética”: “nuestra dependencia de Dios es absoluta y permanente: nace con nuestro mismo nacimiento y no termina nunca, ni siquiera después de la muerte. Esta dependencia es algo “original y fundamental del espíritu, algo que no es definible sino por sí mismo” (1986, p. 142-143).

Por certo, a visão emblemática no poema é abrangida por situação estabelecida que – para o escritor religioso – é original. Ou seja, o nascimento que conecta o homem de tal maneira a Deus fazendo Dele o próprio solo da vida, como Casaldáliga manifesta no pequeno poema intitulado “Descoberta”:

E chegarei de noite,
com o feliz espanto
de ver, por fim, que andei,
dia após dia,
sobre a própria palma de Tua Mão” (1978, p. 217)

O sucesso conduz a inferir que a face de Deus é também extensão da terra e dos caminhos que pisamos. Na estrofe seguinte é mostrada como imanente ao homem:

Quizá yo no sería capaz de estos caminos
si no estuviera Dios, como una aurora,
rompiéndome la niebla y el cansancio.
Y hay sabios que caminan imperturbablemente
contra el viso de Dios,
haciendo Historia,
desvelando misterios y preguntas.
(Dios no es simplemente la Verdad).

A estrofe arrola a partir da mentalidade racionalista do ser humano, propensa a aceitar premissas com probabilidade de comprovação científica, rejeitando, assim, realidades (religiosas) que desafiam tais métodos. Pois, mesmo diante da verdade, do desvelamento de mistérios e perguntas, o poeta fixa, confiantemente, que se não fosse Deus rompendo a visão nublada e o cansaço não seria possível trilhar tantos caminhos.

O poeta/sacerdote não pretende ser guia espiritual por meio da poesia, ao contrário, como se percebe, afirma a presença de Deus até mesmo nos lugares mais inusitados, como a ciência, pois a fé lhe vem tranquila e convencida da existência do Transcendente. Desse modo, é capaz de, enquanto poeta, ser companheiro e, como teólogo, ser irmão que fala com simplicidade expressiva do modo ocorrido na estrofe supracitada. Ao mesmo tempo em que relaciona Deus a vários meios e modos de vida,

deixa emergir calmamente a experiência de uma dolorosa comprovação: o desprestígio de Deus em determinados campos e o desmembramento do Divino que não permite a junção de elementos primordiais ao homem: Beleza, Justiça, Alegria e Verdade; todos marcados em maiúsculas por serem considerados binários ao nome de Deus, nos termos que expressa:

... Belleza sin ocaso,
Verdad sin argumentos,
Justicia sin retomos, Amor inesperado,
¡Dios es Dios simplemente!

O poeta exhibe, assim, a experiência nominada do divino diante da humanidade traduzida em forma de atos, sentimentos e conhecimentos. Por si, nada está completo, pois a beleza sem o pôr do sol, a verdade sem argumentos e a justiça sem respostas perdem-se na relatividade das coisas. No entanto, a comunhão delas desemboca em Amor inesperado por refletir a soberana e intemporal face amoldada de Deus: “*Dios es Dios simplemente*”. A consciência esplendida dialoga com palavras de São Tomás de Aquino, na Suma Teológica: “Deus é o princípio e o fim de todas as coisas” (*S. Th*, I, 2, 3)¹⁹⁰.

O poeta, pautado em tal princípio, cria – a exemplo de São Tomás de Aquino – 5 caminhos que, se percorridos, guiam até à verdade almejada. Para tanto, parte da poesia e atinge devota disposição de crer em Deus. Assim sendo, há a partida: homem, criador de versos, poeta, e respectiva realidade concreta. E há a chegada: homem que se descobre por meio das próprias dimensões místicas abertas ao infinito, como caminho inominado que o conduz à serenidade e à paz de Deus.

Pedro Casaldáliga exerce poesia em todos os lugares. Vale-se de pessoas, profissões, pássaros, animais, natureza, causas como matéria espiritualizada de poesia. Do altar onde celebra missa, é capaz de dedicar um poema a um cão que, por acaso, adentre ao recinto, como anotara Zofia Marzec (2009, p. 292). Acomodado à beira de barco, compôs poema à prostituta do sertão. Também, às dezenas, aos pássaros, em especial às garças; à chuva; ao sol; ao índio; ao negro; ao garimpeiro e miríades de outras composições. Tal elenco, citado à guisa de exemplo, se presta a confirmar o fato de que a consciência poética de Casaldáliga também comunga do saber que todas as

¹⁹⁰Está contida na primeira via de São Tomás de Aquino. Primeiro Motor Imóvel. Causa Primeira ou Causa Eficiente. Ser Necessário e Ser Contingente. Ser Perfeito e Causa da Perfeição dos demais. Inteligência Ordenadora. AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. Vol I, questão 2. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

coisas – desde as mais insignificantes às mais proeminentes – servem para a poesia. Portanto, a poesia – aliada ao sabor teológico – endereça-lhe substrato seguro para alcançar a vitalidade do espírito Transcendente, que deve nos alimentar na existência.

Casaldáliga opta pelo Soneto, sem exclusividade, para expressar busca às faces de Deus. Assim, segue, quanto ao número de estrofes e de versos, a estrutura tradicional. Quanto às rimas (presente na maior parte dos sonetos casaldalianos) obedece a desenho fixo; nos quartetos (ABAB), nos tercetos (AAB). No que tange à esfera espiritual, em grande parte dos sonetos sorve o evangelho como fonte inspiradora, entretanto, como já mencionado, estende atenção a todos os elementos que compõem o espectro da humanidade e circunvizinhanças.

Observe-se o soneto “*No solo de pan vive el hombre*”, constante de *Sonetos Neobíblicos Precisamente* (1996, p. 47)¹⁹¹.

Os DESVIVÍS para morir de hastío
delante de la Esfinge que bosteza.
La gran Ciudad os ha secado el río.
Sois cauces de orfandad y de impureza.

A primeira estrofe do soneto delineia uma imagem ainda impressionista, embora severa e crítica do mundo, anunciada desde os dois versos iniciais: – “os esforços para morrer de tédio/ diante do mistério que boceja” –, indicando assim, que a “*gran Ciudad*”, ou seja, o capitalismo incontrolável consome os leitos dos rios, deixando-os órfãos e impuros. À medida que a leitura avança, incrementa-se a exposição e, aos poucos, confere forma geográfica ao aproximar-se do Rio Araguaia, tão caro ao poeta:

Aquí la luna cruza el Araguaia;
los ojos a su ecuentro, como remos,
y el corazón tendiéndole su playa.
Hijos del cielo, de Belleza ardemos,

É no topos do Araguaia que a lua cruza e os olhos vão ao encontro do astro celeste, feito remos, fundindo assim rio e lua. Liga também o homem à lua e ao rio Araguaia. Ao versejar, observa-se que por meio da beleza, termo grafado por inicial maiúscula, junta-se ao Transcendente, a exemplo do poema anterior onde afirma ser Deus também beleza. Desse modo, a natureza para o poeta também é divina, e surge por meio de uma linguagem sensorial a delinear uma voz vibrante, mística em totalidade. A

¹⁹¹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Sonetos Neobíblicos Precisamente*. São Paulo – SP – Musa editora – 1996.

paisagem descrita por imagens sensoriais em minudência conglomera homem, cosmo e natureza em único estandarte: a própria existência, humana e divina, da vida.

O poeta ainda professa vários sentidos: a essência contida na própria imagem da existência como límpida nitidez desvelada do ser da própria feição. Sugere postura afim à de Gaston Bachelard ao recusar a relação dicotômica aparência/essência. Assim, a interpretação de um poema, ou a tentativa de traduzi-lo, é uma maneira de evadir-se da própria poesia (1988, p. 164). Destarte, a apreciação dos poemas casaldalianos assume, nesta ocasião, necessidade de abandono das técnicas de análise, mostrando que o encontro poético com o leitor se revela antes da intelectualização:

(...) Ao recebermos uma imagem poética nova, sentimos seu valor de intersubjetividade. Sabemos que a repetiremos para comunicar nosso entusiasmo. Considerada na transmissão de uma alma para outra, uma imagem poética foge às pesquisas de causalidade. As doutrinas timidamente causais, como a psicanálise, não podem determinar a ontologia do poético. Nada prepara uma imagem poética: nem a cultura, no modo literário, nem a percepção, no modo psicológico. (...). (1988, p. 164).¹⁹²

A imaginação poética de Casaldàliga é um culto ao mundo e ao homem que compreende o infinito. Deste modo, a poesia casaldaliana pertence também ao leitor, porque Pedro Casaldàliga não escreve para si, escreve para o mundo, criando espaços e ambientes que se inter-cambiam livremente. Por isso, interligar o religioso e o poético ilumina discurso apropriado para falar de Deus, com Deus, a partir de Deus, dos indivíduos na atualidade, e fora dela. Assim, aproxima-se do pensamento de Kuschel: “(...) and theopoetics is giving an account of an appropriate discourse about God which corresponds to the present-day consciousness of language and time” (1999, p. 217).

Libres aún para cantar Su nombre
y el Uni-verso que Su mano escribe,
las cosas escaciadas, una a una.

Na terceira estrofe do soneto, assenta-se o divino com feição poética, desde o início apresentado em conformação de lua, rio, homem, beleza; bem como inventor do universo, quando lança mão de conjunção de termos – “unir” e “versar” – no momento desmembrado de apenas uma palavra: “Uni-verso”; visto a junção dos versos acarretar em poesia, e a junção dos termos formarem o universo que há em “Uni-verso”. Assim

¹⁹² BACHELARD, Gaston. *A Poética do espaço*. (trad. Antônio da Costa Leal e Lúcia do Valle Santos Leal) In: *Col. Os Pensadores*. 3. ed. São Paulo, Abril, 1988.

sendo, o mundo revela-se como grande poema escrito por Deus. Por fim, a estrofe é finalizada proferindo que Deus escreve sobre coisas servidas/escanciadas¹⁹³ – uma a uma – indicando, uma vez mais, a transitoriedade da face de Deus¹⁹⁴, uma vez que age – como poeta – escrevendo de maneira particular, unidade por unidade:

Comer, sumar, poder, no es todo el Hombre.
No sólo de progreso el Hombre vive,
vive también de Dios y de la Luna.

Nesta estrofe, constata-se a capacidade criativa de Casaldáliga por apropriar-se de metáfora – lua – recorrente e atribuir-lhe estatuto inovador: a partir do instante em que o poeta introduz-se no Novo Testamento – “nem só de progresso o homem vive” –, ela se torna testemunha cristã dos campos da injustiça, pois, pela voz lírica ecoada do interior do soneto, não só de comida, soma e poder é feito o homem. Assim, o olhar casaldaliano, a propósito da lua, é a concretização da epifania religiosa no poema. Destarte, a fusão entre lua e Deus ocorre apenas no último verso. Aí conserva recurso tradicional e encerra – aureamente – o soneto.

Ao afirmar que o homem vive de Deus e da Lua¹⁹⁵, o poeta apresenta o astro celeste como poesia, indicando que nem só de Deus vive o homem, mas, também da lua que, além de poesia, se traduz em força motriz da natureza – *gratiae plena* –, tal como fora denominada pelo poeta português, Antonio Nobre, no poema “Da influência da lua”, em *Só*, (1998)¹⁹⁶. Liberta, assim, o pensamento lírico da prisão terrena, aproximando-o de íntegro sentimento propiciado pelo veio excelso e místico da poesia.

A imagem de Deus aqui transcrita busca a construção de um novo Ser Transcendente; um Ser que se apresenta como Poema e, mesmo quando aparece

¹⁹³Escanciar é palavra utilizada em língua espanhola, é o ato de servir, de verter ou decantar bebida da garrafa a um copo ou taça, ou seja, a ação de escanciar indica um modo particular de servir a bebida. (Foi em função das especificidades de termos que, possivelmente, Pedro Casaldáliga tenha optado por conceber os sonetos de Sonetos Neoblíbicos Precisamente em língua pátria)

¹⁹⁴ O que conduz ao livro de Salma Ferraz, *No princípio era Deus e ele se fez Poesia* (Acre: UFAC, 2008).

¹⁹⁵ Referenda Campbell: “A Páscoa é calculada para ocorrer no domingo que sucede à primeira lua cheia após o equinócio da primavera. É evidência de uma preocupação séculos antes de Cristo coordenar os calendários lunares e solares. O que temos que reconhecer é que esses corpos celestiais representavam para os antigos duas formas distintas de vida eterna, uma comprometida na esfera do tempo, como *se desfazer* da morte, como a luz se desfaz de sua sombra para renascer; a outra, descomprometida e eterna. A datação da Páscoa, de acordo tanto com o calendário lunar quanto com o solar sugere que a vida, como a luz que renasce na lua e é eterna no sol, é finalmente uma (CAMPBELL, Joseph. *ISTO ES TU - redimensionando a metáfora religiosa*. São Paulo- SP, Landy Livraria Editora e Distribuidora Ltda, 2002, p.104).

¹⁹⁶ NOBRE, Antonio. *Só*. Lisboa: Editora Ulisseia, 2ª edição 1998.

desvanecido, é ainda um Deus que perturba e que se expõe a sentimentos humanos, tal como o poeta apresenta em “*Cantiga Célibe*”, de *Versos Adversos* (2006, p. 76):

Na noite da donzela,
no dia do rapaz,
brava, porém bela
crio a minha paz.

É judicioso iniciar pelo título do poema, uma vez que demonstra a escolha da vida do poeta que o compôs: “*Cantiga*” relaciona-se ao elemento poético e “*Célibe*” ao sacerdotal, por significar celibato.

O poema é apresentado como travessia, em que se desvela ilustração sobre a escolha em ser sacerdote. Contudo, a despeito de biográfico é capaz de também espelhar o semblante de Deus.

O poeta retorna, por meio do poema, ao ponto de partida: sua escolha vocacional. A opção perpetrada no tangente à vocação sugere duas escalações: poeta e sacerdote. Uma subjacente à outra, enquanto poeta não perde a teologia de vista e, enquanto teólogo faz uso da poesia a ponto de a mais proba biografia do sacerdote estar contida em seus poemas:

Vivo solidão,
mas gerando povo.
E o meu coração
Envelhece novo.

A voz lírica se reconhece em estado de sana dicotomia, pois a aparente solidão preenche-se do outro, pela proximidade ao outro-coletivo. Assim, a idade avança e o coração permanece inabalável e novo, uma vez que a escolha vocacional é tão latente agora, quanto o fora no início. A opção pelo celibato conforma-se proporcionalmente à devoção e entrega ao coletivo: privilegia o povo pobre, acreditando que não há poesia sem ele. Enfatiza ainda a sociedade humana e respectivo percurso como matérias que o impulsionam a apresentar esperança e amor diante do desígnio escolhido:

Noivando a esperança
noivei todo amor.
Ganhei toda herança
na cruz do Senhor.

Assumindo a condição de testemunha espiritual do amor humano, o poeta assume também sua inexorável caminhada celibatária quando arrola que “noivando a esperança/ noivou também o amor”. Nesta admirável “bio-poética”, as palavras de Casaldáliga confirmam opção pessoal que vai além da escolha solitária, ela alça infinitamente acima da primeira opção sacerdotal e alcança horizontes extraordinariamente mais amplos. Chega completamente livre e com mente sedenta de justiça, na qual encontra a herança na cruz do Senhor, ou seja, no cristianismo. Cabe aqui dizer - aceitando a consideração proposta pelo escritor Frances Roger Chartier (1998) na obra *Au bord de la falaise*¹⁹⁷ - que “toda representação se apresenta como representação de alguma coisa”, assim considerando, esse poema foi um dos meios encontrados por Pedro Casaldáliga para dizer sobre a opção celibatária, mas não só, pois finaliza o poema apontando mais uma face de Deus:

Indo só, eu venho
recolhendo os meus.
E a pátria que tenho
é o rosto de Deus.

Uma vez mais, o poeta imprime estado de aparente solidão ao conjugar variações dos verbos “ir” e “vir”, evidenciando um deambular na vida do sacerdote. Neste jogo recolhe seus pertences – nada além de poesia e fé – e certifica-se da escolha efetivada ainda na adolescência, como sugere a introdução do poema.

À medida que o poema segue para o arremate final, intensifica acepção de origem, local onde se perscruta o inexplicável da fé. A atitude encontra guarida em poema do padre/poeta português, José Tolentino Mendonça: “O mistério está todo na infância”¹⁹⁸. A utopia cristã em Casaldáliga inicia-se ainda bem cedo – na adolescência – ressurgindo continuamente em seu fazer poético e teológico como renascimento espiritual.

¹⁹⁷ CHARTIER, Roger. *Au bord de la falaise: l'histoire entre certitudes et inquietude*. Paris: Albin Michel S.A, 1998, p. 178.

¹⁹⁸ Poema oferecido ao Papa em 2011, pelo 60º aniversário sacerdotal. No poema, Tolentino Mendonça, autor de várias obras poéticas/religiosas, escreve: “Eis que Deus sobe a escada íngreme/ mil vezes por nós repetida/ e se detém à espera sem nenhuma impaciência/ com a brandura de um cordeiro doente// Qual de nós dois é a sombra do outro?// Mesmo se piedade alguma conservar os mapas/ descendermos quase a seguir/ desmedidos e vazios/ como o tronco de uma árvore.// O mistério está todo na infância:/ é preciso que o homem siga/ o que há de mais luminoso/ à maneira da criança futura”. Pode ser encontrado na página http://www.snpcultura.org/o_misterio_esta_todo_na_infancia_poema_jose_tolentino_mendonca_bento_xvi.html

Para o poeta Casaldàliga, traços, contornos e delineamentos do rosto de Deus, são contemplados por meio da visão do rosto do Brasil e da América Latina: rostos de sem-teto, sem-terra, sem-trabalho, sem-direitos. Assim sendo, vislumbra-se outra face de Deus para o poeta catalão, não uma face de pai-todo-poderoso, de julgador implacável, mas face irmã, binária à humana, como registra o teólogo Kuschel ao comparar a antiga teologia à moderna:

Talk of God as king, ruler, almighty father, gracious judge, was the expression of a relationship between God and human being dominated by the scheme of above-below, independent-dependent, command-obedience. By contrast, the democratic pluralist society has not yet been able to articulate its understanding of the world in religious terms in such away as to have established itself at the level of the religious consciousness. Democratic titles are hardly viable in religious: God as president, chairman, general secretary, sounds ludicrous. But we have got used to talk of Jesus as brother¹⁹⁹ (1999, p. 8).

Pedro Casaldàliga é retirante de uma teologia triunfalista. Por meio da poesia, produz uma feição genuína de sua fé. Por intermédio da arte religiosa, abraça a política, o homem em todas e respectivas circunstâncias. No poema referendado, houve o entrelace da face do poeta com a de Deus, produzindo o encontro do olhar de Deus aos olhos do poeta e vice versa. Ambos os olhares avistam os desfavorecidos. Há a necessidade de tal enlace de olhares na poética casaldaliana, pois, desse modo, os olhos de Deus não repercutem nos olhos do religioso, mas sim nos olhos do poeta que está livre do estigma que carrega como teólogo e sacerdote católico ao pertencer à reminiscência (atualidade também) católico-capitalista.

Consciente de tal perspectiva, se vale da poesia a fim de potencializar sua crença teológica que, mesmo enquanto autobiográfica, transita em um complexo misto de diários, haicais, meditações, diários teológicos e, principalmente, poesia, pois é por meio desta que o teólogo é capaz de evidenciar o sentido apreendido do inefável; acarretar legitimidade à linguagem poética e conferir à linguagem teológica expressão de beleza e reflexão. Da amálgama, definitivamente, concebe Deus com face justificada e meditativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ler Pedro Casaldáliga – como sucesso da existência de Deus na vida humana – só é possível a partir de perspectiva de fé e consciência social. Estes elementos acabam privilegiados por atitude expressiva de cunho literário, mormente enredados pelo discurso poético. Assim, poesia, religiosidade e envolvimento humano – relações históricas, políticas e sociais – cumprem no trato discursivo de Casaldáliga uma determinação participativa capaz de subverter ordens tradicionais e materializar-se na prática vivencial dos indivíduos.

O discurso de Pedro Casaldáliga se consagra como atividade produtiva que, no tocante aos estudos teológicos, aliado ao tratamento estético, resplandece o cunho do sublime às lides sociais. Pode-se pensar que ação desta natureza sacraliza o puramente profano, possibilitando a este a qualidade da existência inexaurível.

A razão de fundamento que alicerça a iniciativa recai sobre a crença indubitável na divindade e no caráter de humanidade que habita latente ao indivíduo, instando-o como capaz de superar fraquezas primitivas e se abrir para futuro de paz, harmonia e liberdade.

Nesta escalada, a poesia de Casaldáliga volta-se aos menos favorecidos. Busca dar-lhes voz e – simultaneamente – consciência, a fim de deflagrar reação materializada de lutas e conquista de espaço e reconhecimento.

De certo modo, poder-se-ia denominar o produto do que se entende por literatura engajada. No entanto, o que se observa na obra de Dom Pedro é algo que vai além do meramente político ou social. Pois a partir das palavras referidas em texto ocorre a amplificação da aparente circunstância chegando à esfera de inquieto dispositivo capaz de tocar no mais fundo da percepção do alicerce humano. Deste modo, o sujeito passa a ser encarado como elemento de transformação. Não apenas o sujeito pobre e, ou marginalizado, mas todos os homens. O discurso poético-religioso de Casaldáliga vem a que se presta; e, de uma vez apenas, lança tentáculos disseminadores sobre a qualidade humana que habita tanto a uns quanto a outros.

Por certo, daí o reconhecimento das duas obras: a do poeta e a do religioso; comungadas num só tecido.

Por outro lado, deve-se ter em posição o fato de que lidar com elementos desta natureza, em estado de trânsito, sujeita-se às intempéries motivadas pelo próprio sentido

que caracteriza a transitoriedade. Assim, a atitude concernente à nova ordem acaba por receber influxos contrários às originais orientações.

Devido ao fato de a literatura casaldaliana se capacitar a vislumbrar visões de mundo em dois planos semelhantes – o humano e o supra-humano –, culmina por virtualizar o mundo tradicional instituído pela representação do divino na terra; não por ele mesmo, mas a partir do humano. Alia-se ao processo o fato de a teologia de Casaldáliga instar elementos alheios à teologia tradicional, adaptando o elemento religioso em função da realidade empírica, tanto de vivência atual quanto de regimentos históricos da realidade latino-americana. Exemplos disto puderam ser observados no estudo da Via Praxis.

A religação sagrado e profano em Casaldáliga lança-se, então, de segura e distinta atitude, pois torna sagrado tudo o que se relaciona ao homem e respectivas conjecturas. Assim, pensa o humano para pensar Deus e gerar exercício antro-poético, já que é o insumo que fertiliza a lavoura de seus versos.

A obra de Pedro Maria Casaldáliga Plá é, na História da poesia brasileira, um dos grandes exemplos de independência de heranças poéticas e teológicas em relação ao tempo vivido. Distinta poesia deve-se à moldura da própria vida e da consciência humana.

A obra de Casaldáliga, principalmente em referência ao aspecto múltiplo, tanto de culto quanto de produto cultural, incorporação de classes; símbolo de resistência e crença transcendente, participa de respeitável legado introduzido à cultura brasileira. Mesmo enquanto teólogo, o falar de Deus se torna revolucionário – no sentido de imperioso e original –, seguindo assim os passos fidedignos de Jesus Cristo.

Deste modo, por fim, Dom Pedro Casaldáliga recolhe – contraditoriamente – pouco estudo como poeta, e inaudito pelo Vaticano como teólogo.

Ao largo de tais encargos, avança Casaldáliga, no presente deste estudo com 41 anos de vida dedicados aos desfavorecidos. Deste modo, apresentou ao Brasil e América Latina o homem em glórias e misérias, lutas e derrotas: com devida face real. Junto, buscou revelar o transcendente com prestígio e feição renovada diante da aflição humana.

Enfim, é criador-poeta da igreja em causa única e verdadeira causa. Por ela, expressa mensagem acerca do reino de Deus e dos homens e, pelo trato, vivifica em cada discurso as faces de um Deus redivivo e, simultaneamente, original.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia do autor:

CASALDÁLIGA, Pedro. *Tierra Nuestra, Libertad*. Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1974.

_____. *Creio na Justiça e na Esperança*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1977.

_____. *Antologia Retirante*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1978.

_____. *A cuia de Gedeão: Poemas e autos sacramentais sertanejos*. Petrópolis - RJ: Editora Vozes Ltda, 1982.

_____. *Experiência de Dios y Pasion por el Pueblo: Escritos Pastorales*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1983.

_____. *Com Deus no meio do Povo*. São Paulo - SP: Edições Paulinas, 1985.

_____. *Todavía estas palabras*. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1990.

_____; VIGIL Maria. *Espiritualidad de la Liberación*. Madrid: s/e. 1992.

_____. *Sonetos Neobíblicos Precisamente*. São Paulo, SP: Musa Editora, 1996.

_____; et al. *Missa da Terra sem Males*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença Editora Ltda, 1980.

_____. *Versos Adverso: Antologia*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

_____. *Quando os dias fazem pensar: Memória, Ideário, Compromisso*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2007.

_____. *Misa de la Tierra sin Males*. Madrid: Editorial Nueva Utopia, s/d.

_____. *Palavra Ungida*. [Consultado em 04 de junho de 2011] Disponível em <http://www.uca.edu.ni/koinonia/Pedro/palabra.htm>.

CASALDÁLIGA, Dom Pedro – “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social”. São Felix do Araguaia, 1971. [Consultado em 25 de abril de 2011]. Disponível em: www.prelaziadesaofelixdoaraguaia.org.br.

Bibliografia sobre o autor:

CABESTRERO, Teófilo. *El sueño de Galilea. Confessiones eclesiais de Pedro Casaldáliga*. Publicaciones Claretianas, Madrid, 1992.

_____. *Luta pela paz: as causas de Pedro Casaldáliga*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1994.

ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2000.

FORCANO, Benjamín et al. *Pedro Casaldáliga: As Causas que Imprimem Sentido à sua Vida - Retrato de uma Personalidade*. Madrid: Editora Ave Maria, 2008.

MARTINS, Edilson. *Nós e o Araguaia: Dom Pedro Casaldáliga, bispo da teimosia e da liberdade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. (coleção Eu: nº 4)

MARZEC, Zofia. *El o Bispo Pedro Casaldáliga: Poeta de la Liberación, Defensor del otro. El contexto de su poesía y pensamiento*. Madrid: Editorial Nueva Utopia, s/d.

MORAIS, J, F, REGIS – *Os Bispos e a Política no Brasil*. São Paulo: Editora Cortez/Editora Autores Associados, 1982.

SANTOS, Luzia A. Oliva. "Poesia, Protesto e Indigenismo". in: *Tópicos de Leitura: Literatura & Contexto*. Luzia A. Oliva dos Santos. (org.). Cuiabá MT: edição da organizadora, 2011.

Bibliografia Geral:

AGUIAR E SILVA, Vítor Manuel. *Teoria da Literatura*. Coimbra: Almedina, 1979.

ALTER, Robert, & KERMODE, Frank (orgs.). *Guia literário da bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

ALVES, Rubens. *O que é Religião?* São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1984.

_____. *Da Esperança*. São Paulo – SP: Papirus, 1987.

_____. *Poesia, Profecia e Magia: Meditações*. Rio de Janeiro: CEDI: Tempo e Presença Ed., 1983.

ANDRADE, O. de. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. Vol I, questão 2. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ARISTÓTELES. *Poética*: introduzione, testo e commento di Augusto Rostagni. Trad. Augusto Rostagni. 2a ed. rev. Torino: Chiantore, 1945.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.

BACHELARD, Gaston. *A Poética do espaço*. (trad. Antônio da Costa Leal e Lúcia do Valle Santos Leal) In: *Col. Os Pensadores*. 3. ed. São Paulo, Abril, 1988.

BARCELLOS, José Carlos. *Literatura e Espiritualidade: uma leitura de Jeunes Annés, de Julien Green*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

BERARDINELLI, Alfonso. Trad. Maurício Santana Dias. *Da Poesia à Prosa*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução do Centro Bíblico Católico. 34. ed. rev. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1982.

BLOOM, Harold. *A Angústia da Influência: Uma teoria da poesia*. Rio de Janeiro: Imago ed., 2002.

BOFF, Clodóvis e BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1988.

BOFF, L. *Contemplativos en la liberación*, en *Fe en la periferia del mundo*, Sal e Terra, Santander 1981.

_____. *O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1972.

BOMBONATTO, Vera. *O seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002.

BONALD, Louis-Gabriel-Ambroise. *Oeuvres complètes de M. de Bonald, Pair de France et Membre de l'Académie*, Volume 1, 2010.

BORGES, Durval Rosa. *Rio Araguaia corpo e alma*. São Paulo – SP: Ibrasa, 1987.

BORGES, Jorge Luis. *Esse Ofício do Verso*. (Calin-Andrei Mihailescu, org.). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2000.

BOSI, Alfredo. *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix, 1997.

BRIGHENTI, Agenor. *Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana*. Medellín 20. Doc. Aparecida n. 19, 1994.

BRUNEL, Pirre (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Trad. Carlos Sussekind, Rio de Janeiro: Editora UnB – José Olympo, 1997.

BUCKLEY, Vincent. *Poetry and the Sacred*, London: Chatto and Windus, 1968.

CAMARGO, Aspásia Alcântara. “A questão agrária: crise de poder e reformas de base (1930-1964)”. In: FAUSTO, Boris (Dir.). *História geral da civilização brasileira: o Brasil republicano*, v. 10. São Paulo: Difel, 1986.

CAMPBELL, Joseph. *ISTO ES TU - redimensionando a metáfora religiosa*. São Paulo: Landy Livraria Editora e Distribuidora Ltda, 2002.

CANDIDO, Antonio. “A literatura e a formação do homem”. In: *Ciência e cultura*. São Paulo: USP, 1972.

CARDOSO, Armando. *Pe. Joseph de Anchieta, S. J. – Lírica espanhola*. São Paulo: Loyola, 1977. (obras completas do Pe. José de Anchieta, vol. 5, I).

CARPEAUX, Otto Maria. *Cinza do purgatório: ensaios*. Rio de Janeiro – RJ. Ed. Casa do estudante, 1942.

_____. *Livros de mesa: estudos de crítica*. Rio de Janeiro: Editora São José, 1960.

CASTRO, Manuel Antonio de. *O acontecer poético*. Rio de Janeiro, RJ: Antares Ed., 1982.

CELAM, *Conclusões de Medellín*, São Paulo: Paulinas, 1970.

CHARTIER, Roger. *Au bord de la falaise: l'histoire entre certitudes et inquietude*. Paris: Albin Michel S.A, 1998.

CÓDIGO do Direito Canônico. São Paulo- SP, 7º Ed. Loyola 2007, CÂN - 370.

COMBLIM, Joseph. “Teología, ¿qué clase de servicio?” in: *La nueva frontera de la teología en América Latina*. Org. GIBELLINI, Rosino. Salamaca – Ediciones Sígueme, 1977.

CORNELIUS, Castoriadis. “Anotações sobre o Racismo”. in: *Filosofia Política 5*. Porto Alegre: L&PM editores, 1989.

COMITÊ do Ano de Sepé Tiaraju (org.) *Sepé Tiaraju 250 anos depois*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os direitos do Índio. Ensaios e documentos*, São Paulo: Ed.Brasiliense, 1987.

DAVIS, John D. *Dicionário da Bíblia*. Trad. Rev. J. R. Carvalho Braga. 7 ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1980.

DEBEZIES, André. "Jesus Cristo na Literatura". In: BRUNEL, Pirre (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Trad. Carlos Sussekind, Rio de Janeiro: Editora UnB – José Olympo, 1997.

DELGADO, Ralph. *História de Angola*. 4 Vol. Luanda: Banco de Luanda, 1940.

DEURSEN, Felipe Von. *Povo Marcado. Aventura na História*. s/l. Ed. 70, 2009.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FERRAZ, Salma. *No princípio era Deus e ele se fez Poesia*. Acre: UFAC, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

POWERAKER, Joe. *A luta pela terra: a economia política da fronteira pioneira no Brasil*. Trad. de Maria J. Goldwasser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FREITAS, Décio. *República de Palmares: pesquisa e comentários em documentos históricos do século XVII*. Maceió: EDUFAL; IDEÁRIO, 2004.

FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da Lírica Moderna*. São Paulo: Martins Fontes 1992.

_____. *Poesia ingênua y poesía sentimental*. Buenos Aires: Editorial Nova, S/D.

GALEANO, Eduardo. *As Veias abertas da América Latina*. 30ª. edição. Tradução de Galeno de Freitas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GESCHÉ, Adolphe. "La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et Révélation" in *Cultures et théologies en Europe: jalons pour un dialogue*. Paris: Cerf, 1995.

_____. *Deus para pensar o ser humano*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.

_____. *O Ser Humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GIRARD, Marc. *Como ler o Livro dos Salmos – Espelho da Vida do Povo*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1992.

GOMES, Mércio Pereira. *Os índios e o Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991.

GONZAGA, Agnaldo Divino. *A missão Evangelizadora de Pedro Casaldáliga, Bispo da Prelazia de São Felix do Araguaia*. Mestrado da Religião. Goiania: UCG, 2005.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Lima- Peru: Ed. Universitaria S.A., 1971.

_____. *Teologia da Libertação, perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. “teologia a partir da história”, in: *A força histórica dos pobres*. Petrópolis RJ: Vozes, 1981.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo, vol. I e II*, Trad. de Marcia de Sá Cavalcante. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

HERMANS, Michel e Pierre Sauvage (orgs.) trad. Paula S. R. C. Silva. *Bíblia e história. Escritura, interpretação e ação no tempo*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

KIERKEGAARD, S. “Temor e tremor”. In *Schopenhauer/Kierkegaard*. 1. ed. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Abril, 1974a. (“Os Pensadores”).

KOTSCHO, Ricardo. *O massacre dos posseiros: conflitos de terras no Araguaia-Tocantins*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

KÜNG, Hans. *On Being a Christian*. New York: Doubleday & Company Inc., 1976.

KUSCHEL, Karl-Josef. *Os Escritores e as Escrituras – Retratos Teológico-Literários*. São Paulo – SP. Ed. Loyola, 1999.

_____. *The Poet as Mirror. Human Nature, God and Jesus in Twentieth-Century Literature*. London, SCM- Canterbury Press ltd, 1999.

LUKÁCS, Georg. *Estetica I: la peculiaridad de lo estetico*. Barcelona: Crijalbo, 1982.

MAGALHÃES, Antonio. *Deus no Espelho das Palavras: Teologia e Literatura em Diálogo*. São Paulo, SP: Paulinas, 2000.

MANRIQUE, Jorge. *Coplas A La Muerte De Sua Padre. Coplas póstumas*. ed. Bilingue. Trad. Rubem Amaral Jr. Embaixada da Espanha no Brasil, 1993.

MARTINS, Edilson. *Nós e o Araguaia: Dom Pedro Casaldáliga, bispo da teimosia e da liberdade*. Rio de Janeiro: edições Graal, 1979. (coleção Eu: nº 4.).

MARTINS, José S. “O significado da criação da Comissão Pastoral da Terra na história social e contemporânea do Brasil.” In: *Comissão Pastoral da Terra, A Luta pela Terra: a CPT 20 anos depois*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. “O significado da criação da Comissão Pastoral da Terra na história social e contemporânea do Brasil”. In: *Comissão Pastoral da Terra, A Luta pela Terra: a CPT 20 anos depois*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. A Igreja face a política agrária do Estado. In: *Igreja e a Questão Agrária*, Paiva, V (org.), São Paulo: Ed. Loyola, 1986.

_____. *Terra de Negócio e Terra de Trabalho – contribuição para o estudo da questão agrária no Brasil*. São Paulo: Cadernos CEAS, nº 67, 1980.

_____. *Expropriação e violência: a questão política no campo*. São Paulo: Hucitec, 1980.

MELIÀ, Bartomeu. “O Guaraní reduzido”. In: CEHILA (org.). *Das reduções latinoamericanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas, 1982.

MELQUIADES, Andrés Martín. *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*. Madri: Atenas, 1989.

METZ, Johann Baptist . *Teología del Mundo*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970.

_____. *Editorial: Teologia e Literatura*. Concilium, V. 115, n. 5, 1976.

_____. *Teologia del mondo*. Brescia, 1968.

MOLTMANN, Jürgen. *God in Revolution, in Religion, revolution and the Future*. New York: Scriber, 1969.

MORAIS, J, F, REGIS – *Os Bispos e a Política no Brasil*. São Paulo: Editora Cortez/Editora Autores Associados, 1982.

MUÑOZ, Ronaldo. “Vocación Histórica de la Iglesia” in: GIBELLINI Rosino. *A teologia do século XX*. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. (trad. Erwin Theodor). *A Origem da Tragédia, proveniente do espírito da música*. Editora Cupolo, 1948.

NOBRE, Antonio. *Só*. Lisboa: Editora Ulisseia, 2º edição, 1999.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. - *A Fronteira Amazônica Mato-Grossense: Grilagem, Corrupção e Violência*. São Paulo: Tese de Livre Docência. Dep. de Geografia, FFLCH. USP, 1997.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. *Geografia das lutas no campo*. São Paulo: Contexto, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio”. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.). *Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos, ensaios*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1985.

PAIXÃO, Fernando. *O Que é Poesia*. São Paulo, Brasiliense, 1991.

PAZ, Octavio. *El arco y la Lira: el poema. la revelación poética. poesía e historia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, S.A., 1986.

- PEREIRA, Edithe. *Arte rupestre na Amazônia, Pará*. UNESP, 2004
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Ed. Paulinas/São Leopoldo: Editora Sinodal, 1984 .
- T. S. Eliot. *Ensaio Escolhidos*. Lisboa: Cotovia, 1992.
- REIS, Carlos. *O Conhecimento da Literatura. Introdução aos Estudos Literários*. Porto Alegre: Edipurcs, 2003.
- RIBEIRO, Darcy. *Uirá sai à procura de Deus*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- _____. *Os Índios e a Civilização*, Petrópolis: Vozes, 1993.
- ROUSSEAU, Hervé. *A literatura: qual é o seu poder teológico?* Concilium, V. 115, n. 5, 1976.
- SADER, MARIA REGINA C. T. *Espaço e Luta no Bico do Papagaio*. São Paulo: Tese de Doutorado. Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1986.
- SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 10º ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SATRE, Jean Paul. *O que é literatura?* São Paulo: Editora Ática, 1993.
- _____. *Situations. II*. Paris: Gallimard, 1948.
- SCWARCZ, Lilia. *O Espetáculo das raças*, São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- SEGUNDO, Juan Luís, *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.
- SILESIUS, Ângelo. *O Peregrino Querubinico*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
- SILVA, Antonio Aparecido. *Espiritualidade Afro*. Revista Missões, n. 9. São Paulo: Instituto Missões Consolata, 2007.
- SIQUEIRA, Maria de Lourdes; CARDOSO, Marcos. *Zumbi dos Palmares Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.
- SHILLING, Otmar. *Os salmos, louvor de Israel a Deus. Palavra e mensagem - Introdução teológica e crítica aos problemas do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- SOUZA, Roberto Acízelo de. *Teoria da Literatura*. São Paulo: Ática, 1986.
- THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1978.

ULPIANO Vázquez Moro. *Orientação Espiritual – Mistagogia e Teografia*. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

VIEIRA, Antônio. “Sermão da Sexagésima” in: *Sermões Escolhidos*. V. 2, São Paulo: Edameris, 1965.

WEISER, Arthur. *Os Salmos - Grande Comentário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1994.

Cds/dvds:

MISSA DOS QUILOMBOS. Documentário, cor, 80 minutos. Brasil: Realização TV Senado, 2006.

MISSA DA TERRA SEM MALES. Brasil: Produção de Verbo Filmes, 2002.

MISSA DOS QUILOMBOS. Brasil: Produção de Ariola Polygram, 1997.

Referências da web:

BETTO, F. *Brasil rural: matar e desmatar*. Boletim Controvérsia: [Consultado em 18 de outubro de 2011]. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br>.

FIGUEIRA, Padre Ricardo Resende. *A Missa dos Quilombos e a escravidão contemporânea*. [consultado em 11 de julho de 2011]. Disponível em: http://www.ensaioaberto.com/missa_textos_programa.htm#tonelada

PÚBLICO. Eleição “o brasileiro do século” – Categoria Religião: Dom Pedro Casaldáliga. [consultado em 26 de agosto de 2011]. Disponível em Revista ISTOÉ. <http://terra.com.br/istoe/biblioteca/brasileiro/religiao/relig13.htm>.

PÚBLICO. *Especial Missa dos Quilombos, 25 anos*. Jornal do Senado, Edição de segunda-feira, 13/11/2006: [consultado em 27 de agosto de 2011]. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/jornal/noticia.asp?codEditoria=41&dataEdicaoVer=2061113&dataEdicaoAtual=20061113&nomeEditoria=Especial&codNoticia=52044>.

PÚBLICO. Papa Bento XVI. Consultado em 9 de agosto de 2011, <http://www.derradeirasgraças.com/3.%20Papa%20bento%20XVI/A%20Oração%20é%20abertura%20e%20elevação%20do%29coração%20a%20DEUS.%20%20.html>

PÚBLICO. "Os povos indígenas não podem ser obstáculo ao desenvolvimento; têm de ser emancipados". [consultado em 11 de setembro de 2011]. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br>.

PÚBLICO. O mistério está todo na infância:/ é preciso que o homem siga/ o que há de mais luminoso/ à maneira da criança futura". [consultado em 26 de outubro de 2011]. Disponível em: http://www.snpcultura.org/o_misterio_esta_todo_na_infancia_poema_jose_tolentinomendonçabentoxvi.html.

SILVA, Agnaldo. *Anel de Tucum: A Missão Evangelizadora de Pedro Casaldáliga, Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia*. [Consultado em 21 de julho de 2011]. Disponível em: www.openthesis.org/documents/Anel-de-tucum-evangelizadora-bispo-470984.html.

ANEXOS

ANEXO I: VIA NOCIONAL

MALDITA SEA LA CRUZ

Maldita sea la cruz
que cargamos sin amor
como una fatal herencia.
Maldita sea la cruz
que echamos sobre los hombros
de los hermanos pequeños.
Maldita sea la cruz
que no quebramos a golpes
de libertad solidaria,
desnudos para la entrega,
rebeldes contra la muerte.

Maldita sea la cruz
que exhiben los opresores

EU E TU, ARAGUAIA

Eu

E tu, Araguaia,
Somos um tempo só.

Abraamicamente numerosas
nos garantem os sonhos
as estrelas, lá fora proibidas.

O ipê baliza ainda com ouros gratuitos
o silêncio
que nós, ô Araguaia,
conseguimos salvar dos invasores...

Sempre ainda encontramos, eu e tu,
a pergunta inquietante de uma garça, na
beira,
provocando respostas, acordando o
mistério...

De acordo com a lua, sacerdotisa
virgem,

en las paredes del banco,
detrás del trono impasible,
en el blasón de las armas,
sobre el escote del lujo,
ante los ojos del miedo.
Maldita sea la cruz
que el poder hince en el Pueblo,
en nombre de Dios quizás.
Maldita sea la cruz
que la Iglesia justifica
- quizás en nombre de Cristo-
cuando debiera abrasarla
en llamas de profecía.
¡Maldita sea la cruz
que no pueda ser La Cruz!

tu estavas, no princípio,
alfombrando as cadências do Aruaná
sagrado.

Os potes karajá recolhiam teus olhos
desleídos
e os peixes costuravam de prata tue
banheiro.

Ainda o Padim Ciço
não mostrava aos pobres nordestinos
essa Bandeira Verde
inconquistável...

Não havia Funai,
Sudam,
nem Incra.

Eram
Deus
e as aldeias

TESTAMENTO

Enterrem-me no rio,
Perto de uma garça branca.
O resto já será meu.
E aquela correnteza franca
que eu passando, pedia,
será pátria recuperada.

]

JUNTO AO VOSSO CANTO

Meu silêncio seja
meu poema, irmãos,
junto ao vosso canto.

Seja minha ausência
como um vôo de garças
abrançando a tarde,
nesse vôo de garças
que invadiu o dia
como o vosso canto.

Velhos de esperança
- tantas luas cheias,
tantas noite foscas –
eu e o Araguaia
já nos conhecemos,
rios de um só rio
ajeitando o curso
entre Deus e o Povo.

Junto ao vosso canto,
boca coletiva,
seja meu silêncio
posto de joelhos uma escuta nova.

AL MISIONERO ANÓNIMO

Quizás no daba más tu teología,
del Reino y de un imperio servidor,
salvar y conquistar la paganía,
cruzado entre las armas y el Amor.

La espada tu Evangelio desmentía,
los yelmos apagaban tu fervor,
¡la mucha sangre de tu Eucaristía

O êxito do fracasso.
A graça da chegada.
A sombra-em-cruz da vida,
sob esse sol de verdade
tem a exata medida
da paz de um homem morto...
E o tempo é eternidade
E toda a rota é porto!

Quero ouvir o Povo!

Quero ouvir o grito
das crianças mortas
comandando a vida.
Quero ouvir as covas
dos peões do trecho
soletrando vivos
os perdidos nomes.
Quero ouvir os pobres
num clamor de enxadas
conquistando a terra.
Quero ouvir a dança
das aldeias novas
nas antigas flautas
acordando o mundo.

Toda minha sede,
cuia de silêncio,
beba em vosso canto
o Araguaia novo,
luta nas enchentes,
festa no banzeiro,
Povo, Povo, Povo!
no era sólo la sangre del Señor!

¿Pudo la Pascua hacernos gente esclava?
¿Qué nueva libertad nos liberaba
en las violentas aguas del Bautismo?
¿Qué paz traían tus atadas manos?
¿Hacía de verdad hijos y hermanos
el Padre Nuestro de tu catecismo?

ANEXO II: VIA PRÁXIS

MISSA DA TERRA SEM MALES



Texto: Dom Pedro Casaldáliga / Pedro Tierra

Música: Martín Coplas

Gravação em cassette:, São Paulo: Edições Paulinas Discos, 1980.

Abertura

Todos (Canto)

Em nome do Pai de todos os Povos,
Maíra de tudo,
excelso Tupã.

Em nome do Filho,
que a todos os homens nos faz ser
irmãos.

No sangue mesclado com todos os
sanguess.

Em nome da Aliança da Libertação.

Em nome da Luz de toda Cultura.

Em nome do Amor que está em todo
amor.

Em nome da Terra-sem-males,
perdida no lucro,
ganhada na dor,
em nome da Morte vencida,
em nome da Vida,
cantamos, Senhor!

Memória Penitencial

Todos (Canto)

Herdeiros de um Império de extermínio,
filhos da secular dominação,
queremos reparar nosso pecado,
viemos celebrar a nova opção:
Ressurreição.

Na Ceia da Morte e da Vida,

a antiga memória perdida;

a morte dos Povos do passado
na Festa do Povo esperado:

Ressurreição;

a História da América inteira,
nesta Memória de Libertação;

na Páscoa do Ressuscitado,

a Páscoa Ameríndia

ainda sem ressurreição... ressurreição,
sem ressurreição...

Solo indígena, ou recitado (R) ou
cantado (C). Todos (Canto)

Eu sou América,

sou o Povo da Terra,

da Terra-sem-males,

o Povo dos Andes,

o Povo das Selvas,

o Povo dos Pampas,

o Povo do Mar...

(R)

Do Colorado,

de Tenochtitlan,

do Machu-Pichu,

da Patagônia,

do Amazonas,
dos Sete Povos do Rio Grande...
(Vozes individuais)
Eu sou Apache.
Eu sou Azteca.
Eu sou Aymara.
Eu sou Araucano.
Eu sou Maia.
Eu sou Inca.
Eu sou Tupi.
Eu sou Tucano.
Eu sou Yanomani.
Eu sou Aymore.
Eu sou Irantxe.
Eu sou Karaja.
Eu sou Terena.
Eu sou Xavante.
Eu sou Kaingang.
Solo (R)
Eu, Guaraní.
E é com canto Guaraní
que todo o resto do Continente,
todos os povos do meu Povo,
cantam agora seu lamento.
(C)
Irmãos, vindos de fora,
se quereis ser irmãos,
escutai o meu canto!
Todos
Queremos escutar,
de coração aberto,
com a mão do remorso
sobre a ara do peito.
Queremos reparar
a História desta Terra,
massacre secular.
Solo (R)
Eu tinha uma cultura de milênios,
antiga como o sol,
como os Montes e os Rios de gran de
Lacta-Mama.
Eu plantava os filhos e as palavras.
Eu plantava o milho e a mandioca.
Eu cantava com a língua das flautas.
Eu dançava, vestido de luar,
enfeitado de pássaros e palmas.
Eu era a Cultura em harmonia com a
Mãe Natureza.
Todos

E nós a destruímos,
cheios de prepotência,
negando a identidade
dos Povos diferentes,

todos
Família Humana.
Solo (R)
Eu era a Paz comigo e com a Terra...
Todos
E nós te violamos
ao fio das espadas,
no fogo do arcabuz
queimamos teu sossego.
Solo (R)
Eu conhecia o ouro, o diamante, a prata,
a nobre madeira das matas,
mas eram para mim os enfeites sagrados
do corpo da Terra Mãe.
Eu respeitava a Natureza
como se respeita a própria esposa.
Todos
Caravelas do Lucro,
viemos navegando,
para vender a Terra
para explorar lucrando.
Solo (R)
Eu vivia na pura nudez,
brincando, plantando, amando,
gerando, nascendo, crescendo,
na pura nudez da Vida.
Todos
E nós te revestimos
com roupas de malícia.
Violamos tuas filhas.
Te demos por Moral
a nossa Hipocrisia.
Solo (R)
Eu tinha meus pecados,
eu fiz as minhas guerras...
Mas eu não conhecia
a Lei feita Mentira,
o Lucro feito Deus.
Todos
E nos te revestimos
com roupas de malícia.
Solo (R)
Eu era a Liberdade
-não uma estatua apenas-,
Moara em carne humana,

a Liberdade viva.
 Eu era a Dignidade,
 sem medo e sem orgulho,
 a Dignidade Humana.
 Todos
 E nós te escravizamos.
 E nós te sepultamos
 na escuridão das minas.
 Dobramos o teu corpo
 sob os canaviais.
 E te jogamos contra
 as árvores amadas,
 para cortar madeira,
 cortando o teu espírito,
 o cerne do teu Povo.
 Solo (R)
 Meu tempo era o Dia e a Noite,
 o Sol e a Lua,
 as Chuvas e os Ventos gerais,
 meu tempo era o Tempo, sem horas.
 Todos
 E nós te amarramos
 ao tempo do relógio,
 no nosso pouco tempo
 de pressas e interesses,
 ao tempo-concorrência.
 Solo (C)
 Eu adorava a Deus,
 Maíra em toda coisa,
 Tupã de todo gesto,
 Razão de toda hora.
 Eu conhecia a Ciência
 do Bem e do Mal primeiros.
 A Vida era meu culto,
 a Dança era meu culto,
 a Terra era meu culto,
 a Morte era meu culto,
 eu era um Culto vivo!
 Todos
 E nós te missionamos,
 infiéis ao Evangelho,
 cravando em tua vida
 a espada de uma Cruz.
 Sinos de Boa-nova,
 num dobre de finados!
 Infiéis ao Evangelho,
 do Verbo Encarnado,
 te demos por mensagem,
 cultura forasteira.
 Partimos em metades

a paz de tua vida,
 adoradora sempre.
 Solo (R)
 O amor do Pai de todos
 me batizou com água da Vida e da
 Consciência
 e semeou em mim a Graça do seu
 Verbo,
 Semente universal de Salvação.
 Todos
 Quando nós te ferramos
 com um Batismo imposto,
 marca de humano gado,
 blasfêmia do Batismo,
 violação da Graça
 e negação do Cristo.
 Solo (R)
 Eu era um Povo de milhões de vivos,
 de milhões e milhões de Gente Humana,
 milhões de imagens vivas do Deus
 Vivo.
 Todos
 E nós te dizimamos,
 portadores da Morte,
 missionários do Nada.
 Solo (R)
 Eu vos dei a beleza do Mar e suas
 praias,
 eu vos dei minha Terra e seus segredos,
 os pássaros, os peixes, os animais
 amigos,
 servidores.
 O milho da espiga apertada e repartida,
 o bulbo generoso da mandioca
 o pão de cada dia,
 o guaraná cheiroso da floresta,
 o caldo assossegante do chimarrão do
 Sul.
 O remédio da Terra enfermeira.
 A canoa, voadora nas águas.
 O Pau-brasil de fogo,
 nome do coração do vosso País...
 Todos
 E nós te depredamos,
 desnudando as florestas,
 calcinando teus campos,
 semeando veneno nos rios e no ar.
 A Terra generosa
 separando, por cercas,
 os homens contra os homens:

para engordar o gado
da fome nacional
para plantar a soja
da exportação escrava.

Solo (C)

Eu era a Terra livre,
eu era a Água limpa,
eu era o Vento puro,
fecundos de abundância,
repletos de cantigas.

Todos

E nós te dividimos
em regras e em fronteiras.

A golpes de ganância
retalhamos a Terra.

Invadimos as roças,
invadimos as tabas,
invadimos o Homem.

Solo (R)

Eu fazia um caminho a cada vez que
passava.

Era a Terra o caminho.

O caminho era o Homem.

Todos

Nós abrimos estradas,
estradas de mentira,
estradas de miséria,
estradas sem saída.

E fizemos do Lucro
o caminho fechado
para o Povo da Terra.

Solo (R)

Eu era a Terra inteira,
eu era o Homem Livre.

Todos

E nós te reduzimos
em Vitrina e Reserva,
em Parque zoológico,
em Arquivo-poeira.

Solo (R)

Eu era a Saúde dos olhos,
penetrantes como flechas,
dos ouvidos atentos,
dos músculos harmônicos,
da alma em sossego.

Todos

E nós te mergulhamos
nos vírus, nos bacilos,
nas pestes importadas.
Teu Povo reduzimos

a um Povo de doentes,
a um Povo de defuntos.

Solo (R)

Eu vivia embriagado na Alegria.
A aldeia era uma roda de amizade.
Meus Chefes comandavam,
servidores do Povo,
com a sabedoria e o respeito
de quem se reconhece igual ao outro.

Todos

E nós te embriagamos
de cachaça e desprezo.

Fizemos-te objeto
do Turismo impudente.

Tornamos os teus Povos
uma placa de rua,
e o teu Saber antigo,

Tutela de menores.

Pusemos as algemas
dos nossos Estatutos
na tua Liberdade.

Jogamos tua Língua
nas covas do silêncio,
e os teus Sobreviventes
à beira das estradas,
à beira dos viventes
mão de obra barata
nas fazendas e minas,
nos bordéis e nas fábricas;
mendigos dos subúrbios
das cidades sem alma;
restos do Continente
da grande Lacta-Mama

(A música se torna diferente em tom de
desafio e esperança) Solo (C)

Eu era toda América,
eu sou ainda América,
eu sou a nova América!

Todos

E nós somos agora,
ainda e para sempre,
a herança do teu Sangue,
os filhos dos teus Mortos,
a aliança em tua Causa.

Memória rediviva,
na Aliança desta Páscoa.

Aleluia

Todos (C)

Aleluia! aleluia! aleluia!

Todos os Povos da Terra,

da Terra-sem-males,
 louvem ao Pai!
 O Evangelho é a Palavra
 de todas as Culturas.
 Palavra de Deus na Língua dos
 Homens!
 O Evangelho é a chegada
 de todos os caminhos.
 Presença de Deus na marcha dos
 Homens!
 O Evangelho é o destino
 de toda a História. História de Deus na
 História dos Homens!
 Aleluia... etc...
 Ofertório
 Todos (R)
 Erguemos em nossas mãos
 a memória dos séculos,
 reunimos na carne do pão
 a história do Tempo
 de Libertação.
 Aqui vos entregamos,
 a vida banhada de chuva,
 o milho plantado na terra,
 o amor em pão repartido.
 Aqui vos entregamos
 a esperança da Terra-sem-males,
 a caça-alimento na boca de todos,
 O culto da dança de todas as noites.
 Aqui vos entregamos
 a paz da abundância,
 a liberdade dos Homens,
 a vida de Homens iguais.
 Todos
 Na herança do milho,
 na massa do pão,
 a Páscoa do Cristo
 e a nossa união.
 Na sorte do vinho,
 na luta e na morte,
 a Páscoa do Cristo
 e a Libertação.
 Todos
 Erguemos em nossas mãos
 a memória dos séculos,
 recolhemos no sangue do vinho
 a história de um tempo de escravidão.
 Em nossas mãos vos entregamos
 a cinza das aldeias saqueadas,

o sangue das cidades destruídas,
 a vencida legião dos oprimidos.
 Em nossas mãos vos entregamos
 os seios exaustos das minas,
 a água profanada dos rios,
 as madeiras-em-cruz deste martírio.
 Em nossas mãos vos entregamos
 as veias abertas de América,
 a pedra calada dos templos,
 o pranto da memória índia.
 Todos (C)
 Na herança do milho... etc.
 Rito da Paz
 Todos (Canto)
 Shalom,
 Saudí,
 a Paz!
 A Paz de Deus,
 na paz dos Homens.
 O amor do Pai
 entre os irmãos.
 Todos os Povos num só Povo.
 Porque o Senhor é nossa Paz.
 Shalom,
 a paz antiga.
 Saudí,
 a paz perdida.
 Em Cristo, a nova Paz!
 Shalom, Saudí, a Paz!
 Comunhão
 Todos (C)
 Celebrando a Páscoa do Senhor
 cantamos a Vitória
 de toda a Humanidade.
 Tribos de toda a Terra,
 Povos de toda idade.
 Na carne do Senhor
 revive toda carne.
 Por isso comungamos toda luta.
 Por isso comungamos todo sangue.
 Por isso comungamos toda busca
 de uma Terra-sem-males.
 Libertos do primeiro Cativo,
 cantamos a Passagem.
 Cantando atravessamos
 o novo Mar Vermelho do teu Sangue.
 Cantando comungamos
 o Pão da Liberdade.
 Cantando caminhamos à procura
 de uma Terra-sem-males.

Celebrando a Páscoa do Senhor... etc.
 Compromisso Final
 Voz masculina (Voz masculina e voz feminina: recitado. Todos cantando)
 Alimentados da Páscoa do Senhor e na Esperança da Terra Prometida, rejeitamos todas as cadeias e, com os pés descalços sobre esta Terra nossa, retomamos a marcha dos mortos redivivos.
 Voz feminina
 Com as claras estrelas dos Povos exterminados, iluminamos a rota do ultimo Exodo, buscando a Terra-sem-males.
 Voz masculina
 Como fogueiras ardendo no coração da noite, a memória dos Povos perdidos conduz o passo dos seus filhos.
 Todos
 Memória / Remorso / Compromisso!
 Voz feminina
 Pelos Templos sem defesa saqueados, por todas as Cidades destruídas, pelos 90 milhões de índios massacrados.
 Todos
 Memória / Remorso / Compromisso!
 Voz masculina
 Pelas ruínas do Império do Sol, pelos Palácios Maias abolidos, por todo o Povo Azteca escravizado, pela desolação dos Sete Povos...
 Todos
 Memória / Remorso / Compromisso!
 Voz feminina
 Pelo silêncio das flautas e tambores na noite, pela morte da alma destes Povos, pela palavra "resignação" dita aos escravos...
 Todos
 Memória / Remorso / Compromisso!
 Voz masculina
 Pelo arcabuz dos bandeirantes e bugreiros, pelos meninos escravizados, pelas meninas defloradas,

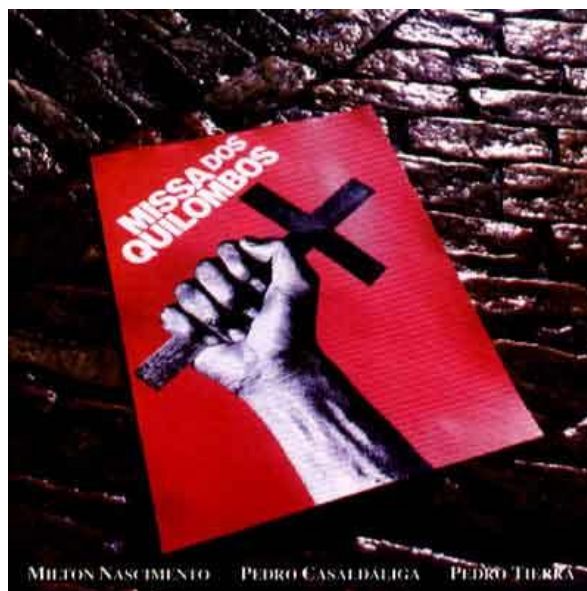
pelas caravanas de moribundos rumo a São Paulo...
 Todos
 Memória / Remorso / Compromisso!
 Voz feminina
 Pela peste que trouxemos no sangue depurado, pelas lanças quebradas na humilhação, pelas cabeças cortadas dos Aymoré...
 Todos
 Memória / Remorso / Compromisso!
 Voz masculina
 Pelas cercas farpadas dos novos bandeirantes, pela cachaça integradora, na boca dos guerreiros, pelo açúcar servido com cianureto no paralelo onze, pela prepotência da Tutela e o sarcasmo da Emancipação...
 Todos
 Memória / Remorso / Compromisso!
 Voz feminina
 Pela cruz inscrita na espada dos saqueadores, pela devastadora Civilização que se pretende cristã, pelas catedrais assentadas no coração dos templos índios pelo Evangelho da Liberdade, feito decreto de cativo.
 Todos
 Memória / Remorso / Compromisso!
 Voz feminina (Música de suplica confiada)
 Todos (Cantado)
 Morena de Guadalupe,
 Maria do Tepeyac:
 Congrega todos os índios na estrela do teu olhar; convoca os Povos da América que querem ressuscitar.
 Vozes individuais (recitado)
 Montezuma!
 Atau Walpa!
 Tupac Amaru!
 Sepé Tiaraju!
 Toríbio de Mogrovejo!
 Rosa de Lima!
 Bartolomé de las Casas!

José de Anchieta!
Roque!
João!
Afonso!
Rodolfo!
Simão Bororo!
João Bosco!
Voz masculina
E todos os Patriarcas, Profetas e
Mártires
da Causa Indígena!
Todos (Recitado)

Prosseguiremos vossa caminhada!
Todos (Canto Final)
Unidos na Memória
da Páscoa do Senhor
voltamos para a História
com um dever maior.
Unidos na memória

da Antiga Escravidão
juramos a Vitória
na nova servidão.
América Ameríndia,
ainda na Paixão:
um dia tua Morte
terá Ressurreição!
A Páscoa que comemos
nos nutre de porvir.
Seremos nos teus Povos
o Povo que ha de vir.
Os Pobres desta Terra
queremos inventar
essa Terra-sem-males
que vem cada manhã.
Uirá sempre a procura
da Terra que vira...
Maíra, nas origens.
No fim, Marana-tha!

MISSA DOS QUILOMBOS



Texto: Pedro CASALDÁLIGA e Pedro TIERRA

Música: Milton NASCIMENTO

Disco longplay: Philips

Cassete: Ariola, São Paulo 1982.

Compact Disc Digital Áudio: PolyGram do Brasil Ltda.

Apresentação

Em nome de um deus
supostamente branco e
colonizador, que nações cristãs
tem adorado como se fosse o
Deus e Pai de Nosso Senhor
Jesus Cristo, milhões de Negros
vem sendo submetidos, durante
séculos, à escravidão, ao
desespero e à morte. No Brasil,

na América, na África mãe, no
Mundo.

Deportados, como "peças", da
ancestral Aruanda, encheram de
mão de obra barata os canaviais
e as minas e encheram as
senzalas de indivíduos
desaculturados, clandestinos,
inviáveis. (Enchem ainda de
sub-gente -para os brancos
senhores e as brancas madames
e a lei dos brancos- as cozinhas,
os cais, os bordéis, as favelas, as
baixadas, os xadrezes).

Mas um dia, uma noite,
surgiram os Quilombos, e entre
todos eles, o Sinai Negro de
Palmares, e nasceu, de
Palmares, o Moisés Negro,
Zumbi. E a liberdade impossível
e a identidade proibida
floresceram, "em nome do Deus
de todos os nomes", "que fez
toda carne, a preta e a branca,
vermelhas no sangue".
Vindos "do fundo da terra", "da
carne do açoite", "do exílio da
vida", os Negros resolveram
forçar "os novos Albores" e
reconquistar Palmares e voltar a
Aruanda.

E estão aí, de pé, quebrando

muitos grilhões -em casa, na
rua, no trabalho, na igreja,
fulgurantemente negros ao sol
da Luta e da Esperança.
Para escândalo de muitos
fariseus e para alívio de muitos
arrepentidos, a Missa dos
Quilombos confessa, diante de
Deus e da História, esta máxima
culpa cristã.
Na música do negro mineiro
Milton e de seus cantores e
tocadores, oferece ao único
Senhor "o trabalho, as lutas, o
martírio do Povo Negro de todos
os tempos e de todos os
lugares".

E garante ao Povo Negro a Paz
conquistada da Libertação.
Pelos rios de sangue negro,
derramado no mundo. Pelo
sangue do Homem "sem figura
humana", sacrificado pelos
poderes do Império e do
Templo, mas ressuscitado da
Ignomínia e da Morte pelo
Espírito de Deus, seu Pai.
Como toda verdadeira Missa, a
Missa dos Quilombos é pascal:
celebra a Morte e a Ressurreição
do Povo Negro, na Morte e
Ressurreição do Cristo.

Pedro Tierra e eu, já
emprestamos nossa palavra,
iradamente fraterna, à Causa dos
Povos Indígenas, com a "Missa
da Terra sem males",
emprestamos agora a mesma
palavra à Causa do Povo Negro,
com esta Missa dos Quilombos.

Está na hora de cantar o
Quilombo que vem vindo: está
na hora de celebrar a Missa dos
Quilombos, em rebelde
esperança, com todos "os
Negros da África, os Afros da

América, os Negros do Mundo,
na Aliança com todos os Pobres
da Terra".

I.- A DE Ó (ESTAMOS CHEGANDO). ABERTURA

(Coro—Cantado)

Estamos chegando do fundo da
terra,
estamos chegando do ventre da
noite,
da carne do açoite nós somos,
viemos lembrar.

Estamos chegando da morte nos
mares,
estamos chegando dos turvos
porões,
herdeiros do banzo nós somos,
viemos chorar.

Estamos chegando dos pretos
rosários,
estamos chegando dos nossos
terreiros,
dos santos malditos nós somos,
viemos rezar.

Estamos chegando do chão da
oficina,
estamos chegando do som e das
formas,
da arte negada que somos
viemos criar.

Estamos chegando do fundo do
medo,
estamos chegando das surdas
correntes,
um longo lamento nós somos,
viemos louvar.

A de Ó (Recitado)

*-Do Exílio da vida,
das Minas da Noite,
da carne vendida,*

*da Lei do açoite,
do Banzo dos mares...
aos novos Albores!
vamos a Palmares
todos os tambores!!!*

Estamos chegando dos ricos
fogões,
estamos chegando dos pobres
bordéis,
da carne vendida nós somos,
viemos amar.

Estamos chegando das velhas
senzalas,
estamos chegando das novas
favelas,
das margens do mundo nós
somos,
viemos dançar.

Estamos chegando dos trens dos
subúrbios,
estamos chegando nos loucos
pingentes,
com a vida entre os dentes
chegamos,
viemos cantar.

Estamos chegando dos grandes
estádios,
estamos chegando da escola de
samba,
sambando a revolta chegamos,
viemos gingar.

A de Ó (Recitado)

Estamos chegando do ventre das
Minas,
estamos chegando dos tristes
mocambos,
dos gritos calados nós somos,
viemos cobrar.

Estamos chegando da cruz dos
engenhos,
estamos sangrando a cruz do
Batismo,
marcados a ferro nós fomos,

viemos gritar.

Estamos chegando do alto dos
morros,
estamos chegando da lei da
Baixada,
das covas sem nome chegamos
viemos clamar.

Estamos chegando do chão dos
Quilombos,
estamos chegando do som dos
tambores,
dos Novos Palmares só somos,
viemos lutar.

A de Ó (*Recitado*)

II.- EM NOME DO DEUS

(*Solo-Cantado*)

Em nome do Deus de todos os
nomes
-Javé
Obatalá
Olorum
Oió.

Em nome do Deus, que a todos
os Homens
nos faz da ternura e do pó.

Em nome do Pai, que fez toda
carne,
a preta e a branca,
vermelhas no sangue.

Em nome do Filho, Jesus nosso
irmão,
que nasceu moreno da raça de
Abraão.

Em nome do Espírito Santo,
bandeira do canto
do negro folião.

Em nome do Deus verdadeiro
que amou-nos primeiro

sem divisão

Em nome dos Três
que são um Deus só,
Aquele que era,
que é,
que será.

Em nome do Povo que espera,
na graça da Fé,
à voz do Xangô,
o Quilombo-Páscoa
que o libertará.

Em nome do Povo sempre
deportado
pelas brancas velas no exílio dos
mares;
marginalizado
nos cais, nas favelas
e até nos altares.

Em nome do Povo que fez seu
Palmares,
que ainda fará Palmares de novo
-Palmares, Palmares, Palmares
do Povo!!!

III.- RITO PENITENCIAL

(*Coro - Cantado*)

Kyrie eleison, Christe eleison,
Kyrie eleison.

Alma não é branca,
luto não é negro,
negro não é folk.

Kyrie eleison.

- Senhor do Bonfim
do bom começar:
não seja a alegria
apenas de um dia;
não seja a folia
para desfilar

na avenida sua.
Que seja, por fim,
a tua Alforria
e nossa a rua,
Senhor do Bonfim!

Kyrie eleison, Christe eleison,
Kyrie eleison.

(Recitado)

Da raça maldita
gratuitamente,
a raça de Cam.
Secular estigma
da escrava Agar,
Mãe espoliada,
Ismael dos Povos,
denegrida África.

(Coro - Cantado)

Terras de Luanda,
Costa do Marfim,
Reino de Guiné,
Pátria de Aruanda
Awa de! (Estamos aqui)

(Recitado)

Carne em toneladas,
fardos de porão.
Quota da Coroa
fichas de Batismo,
marcados a ferro
para a Salvação.
Entregues à Morte,
sendo Cristo a vida.
Humanos leilões,
pecas de cobiça,

300 milhões
de africanos mortos
na Segregação
Caça das Bandeiras,
do Esquadrão da Morte.
Exus do destino,
capitães-do-mato.
Quantos Jorge Velho
de todos os Lucros,

de todos os Tempos,
de todas as Guardas!
Quantas Áureas Leis
da Justiça Branca!

(Coro— Cantado)

Queimamos, de medo
-do medo da História-
os nossos arquivos.
Pusemos em branco
a nossa memória.

(Recitado)

Cultura à margem,
Culto condenado,
Fé de freguesia,
Giro tolerado,
Revolta ignorada,
História mentida.

Ressaca dos Portos.
Harlem dos Impérios,
Apartheid em casa,
favela do mundo.
Com "direito a enterro"
sem direito à vida.
Pelourinhos brancos,
flagelados pretos.
Negro sem emprego,
sem voz e sem vez.
Sem direito a ser,
a ser e a ser Negro.
Dobrados nos eitos,
os peitos quebrados,
os peitos sugados
por filhos alheios,
senhores ingratos.
Bebês imolados
pelas Anas Paes,
Testas humilhadas
nas águas dos cais,

Bronze incandescente
nas bocas dos fornos.
Peões de fazenda,
pé de bóia-fria,
artista varrido
no pó da oficina,

garçom de boteco,
sombra de cozinha,
mão de subemprego,
carne de bordel...
Pixotes nas ruas,
caçados nos morros,
mortos no xadrez!

Negro embranquecido
pra sobreviver.
(Branco enegrecido
para gozação).
Negro embranquecido,
morto mansamente
pela integração.

(Coro - Cantado)

Mulato iludido,
fica do teu lado,
do lado do Negro.
Não faças, Mulato,
a branca traição.

(Recitado)

Padres estudados,
Pastores ouvidos,
Freiras ajeitadas,
Doutores da sorte,
Cantores de turno,
Monarcas de estádio...
Não negueis o Sangue,
o grito dos Mortos,
o cheiro do Negro,
o aroma da Raça,
a força do Povo,
a voz de Aruanda,
a volta aos QUILOMBOS!

(Coro- Cantado)

- Bom Jesus de Pirapora,
na procura desta hora,
tem piedade de nós.

- Kyrie eleison!

(Solo - Cantado)

Senhor Morto,
Deus da Vida,
nesta luta proibida,
tem piedade de nós.

(Coro)

- Christe eleison!

(Solo - Cantado)

- Irmão Mor da Irmandade,
na Paixão da Liberdade,
tem piedade de nós.

(Coro)

Kyrie eleison!

IV.- ALELUIA

(Coro—Cantado)

Aleluiá, aleluiá, aleluiá!

Fala, Jesus, Palavra de Deus:
Tu tens a palavra!

Aleluiá...

Irmão que fala a Verdade aos
Irmãos,
dá-nos tua nova Libertação.
Quilombolas livres do lucro e do
medo,
nós viveremos o teu Evangelho,
nós gritaremos o teu Evangelho!

Aleluiá...

Nenhum poder
nos calará.
Aleluiá, aleluiá, aleluiá!

Contra tantos mandatos do
Ódio,
Tu nos trazes a Lei do Amor.
Frente a tanta Mentira

Tu és a Verdade, Senhor.

Entre tanta notícia de Morte,
Tu tens a Palavra da Vida.
Sob tanta promessa fingida,
sobre tanta esperança frustrada,
Tu tens, Senhor Jesus,
a última palavra.
E nós apostamos em Ti!!!

Aleluiá.
A Tua Verdade nos libertará.
Aleluiá...

V.- OFERTÓRIO

(Recitado)

Na cuia das mãos
trazemos o vinho e o pão,
a luta e a fé dos irmãos,
que o Corpo e o Sangue do
Cristo serão.

(Recitado)

O ouro do Milho
e não o dos Templos,
o sangue da Cana
e não dos Engenhos,
o pranto do Vinho
no sangue dos Negros,
o Pão da Partilha
dos Pobres Libertos.

(Recitado)

Trazemos no corpo
o mel do suor,
trazemos nos olhos
a dança da vida,
trazemos na luta,
a Morte vencida.
No peito marcado
trazemos o Amor.
Na Páscoa do Filho,
a Páscoa dos filhos

recebe, Senhor.

(Coro-Cantado)

Trazemos nos olhos,
as águas dos rios,
o brilho dos peixes,
a sombra da mata,
o orvalho da noite,
o espanto da caça,
a dança dos ventos,
a lua de prata,
trazemos nos olhos
o mundo, Senhor!

(Recitado)

—Na palma das mãos trazemos o
milho,
a cana cortada, o branco
algodão,
o fumo-resgate, a pinga-refúgio,
da carne da terra moldamos os
potes
que guardam a água, a flor de
alecrim,
no cheiro de incenso, erguemos
o fruto
do nosso trabalho, Senhor!
Olorum!

(Coro-Cantado)

O som do atabaque
marcando a cadência
dos negros batuques
nas noites imensas
da África negra,
da negra Bahia,
das Minas Gerais,
os surdos lamentos,
calados tormentos,
acolhe Olorum!

(Recitado)

—Com a força dos braços
lavramos a terra
cortamos a cana, amarga doçura

na mesa dos brancos.

- Com a força dos braços
cavamos a terra,
colhemos o ouro que hoje
recobre
a igreja dos brancos.

-Com a força dos braços
plantamos na terra,
o negro café, perene alimento
do lucro dos brancos.

-Com a força dos braços, o grito
entre os dentes,
a alma em pedaços, erguemos
impérios,
fizemos a América dos filhos
dos brancos!

(Coro—Cantado)

A brasa dos ferros lavrou-nos na
pele,
lavrou-nos na alma, caminhos
de cruz.
Recusa Olorum o grito, as
correntes
e a voz do feitor, recebe o
lamento,
acolhe a revolta dos negros,
Senhor!

(Recitado)

-Trazemos no peito
os santos rosários,
rosários de penas,
rosários de fé
na vida liberta,
na paz dos quilombos
de negros e brancos
vermelhos no sangue.
A Nova Aruanda
dos filhos do Povo
acolhe, Olorum!

(Recitado)

Recebe, Senhor

a cabeça cortada
do Negro Zumbi,
guerreiro do Povo,
irmão dos rebeldes
nascidos aqui,
do fundo das veias,
do fundo da raça,
o pranto dos negros,
acolhe Senhor!

(Coro-Cantado)

Os pés tolerados na roda de
samba,
o corpo domado nos ternos do
congo,
inventam na sombra a nova
cadência,
rompendo cadeias, forçando
caminhos,
ensaíam libertos a marcha do
Povo,
a festa dos negros, acolhe
Olorum!

VI.- O SENHOR É SANTO

(Coro-Cantado)

O Senhor é Santo, o Senhor é
Santo, o Senhor é Santo.

O Senhor é o só Senhor.
Todos nós somos iguais.
Oxalá o Reino do Pai
seja sempre o nosso Reino.

O Senhor é Santo...

O Reino nos vem
em Cristo Rei Salvador.
O Reino se fez
no Povo Libertador.

Hosana, Hosana, Hosana.

VII.- RITO DA PAZ

(Coro - Cantado)

Saravá, A-i-é, Abá.

A Paz d'Aquele, que é
nossa Paz!
A Paz, que o Povo fará!

Saravá, A-i-é, Aba!

A louca Esperança
de ver todo irmão
caindo na dança da vida,
cantando vencida
toda Escravidão!
Vai ser abolida
a paz da Abolição
que agora temos.
E contra a paz cedida,
a Paz conquistada teremos!!!

Saravá,
do novo Quilombo de amanhã.
A-i-é dessa "festa de todos", que
virá!

(A maneira de um Pregão)

-Aos treze de maio de mil-
oitocentos-e-oitenta-e-oito,
nos deram apenas decreto em
palavras.
Mas a Liberdade vamos
conquista-la!

(Coro-Cantado)

A-i-é,
a paz d'Aquele,
que é nossa Paz!

Abá,
a Paz que o Povo fará!

Palmares das lutas da
Libertação.
Palmeiras da Páscoa da
Ressurreição.

Saravá, A-i-é, Abá!!!

VIII.- COMUNHÃO

(Recitado)

Bebendo a divina bebida
do teu Sangue Limpo, Senhor,
lavamos as marcas da vida,
libertos na Lei do Amor.

Comendo a carne vivente
do Teu Corpo morto na Cruz,
vencemos a Morte insolente
na vida mais forte, Jesus.

Nutrindo a luta na Aliança
e a Marcha em teu novo Maná,
queremos firmar a Esperança
da Aruanda que um dia virá.

Ara ware kosi mi fara.

Todos unidos
num mesmo Corpo,
nada no mundo
nos vencerá.
Todos unidos em Cristo Jesus.
Oxalá!

Ara ware kosi mi fara.

(Solo-M)

Partilha diária em mesa de
irmãos.
Porque não é livre quem não
tem seu pão.

(Solo-F)

-Partilha constante, na festa e na
dor.
Porque não é livre quem não
sente amor.

(Solo-M)

-Partilha fraterna de bantus

iguais.
Porque não é livre quem junta
de mais.

(Solo-F)

-Partilha de muitos unidos na fé.
Porque não é livre quem não é o
que é.

(Solo-M)

-Partilha arriscada de vir a
perder.
Porque não é livre quem teme
morrer.

(Solo-F)

-Partilha segura da Libertação,
que o Cristo partilha a
Ressurreição.
Ara ware kosi mi fara...

IX.- LADAINHA

(Leitor) -

Unidos à procura dos quilombos
da Libertação, celebramos a
"memória perigosa" da Páscoa
de Jesus, comungando a força
do seu Corpo Ressuscitado.
Recolhemos na mesma
comunhão o trabalho, as lutas, o
martírio do Povo Negro de todos
os tempos e de todos os lugares.
E invocamos sobre a caminhada,
a presença amiga dos Santos,
das Testemunhas, dos
militantes, dos Artistas, e de
todos os construtores anônimos
da Esperança Negra.

(Coro-Cantado)

Porque está na hora

pedimos o auxílio de todos os
santos,
chamamos a força dos mortos na
luta
porque está na hora,
o jeito dos mestres da reza e do
canto;
porque está na hora,
cantamos malembes pra Nossa
Senhora.

(Coro-Cantado)

Caô - Cabê em si - lobá
Todos os santos nos vão ajudar!

(Recitado)

(Voz-M) Zumbi dos Palmares,
Patriarca mártir de todos os
Quilombos de ontem, de hoje e
de amanhã.

(Voz - F) Dragão do Mar,
Francisco José do Nascimento,
João Cândido que a chibata não
dobrou, Pedro Ivo sombra dos
Praieiros pernambucanos,
Angelim dos Cabanos, madeira
da Resistência, Isidoro Mártir e
todos os rebeldes do Povo, na
Terra e no Mar.

(M) - José do Patrocínio e todos
os pregoeiros da Libertação.

(F) - Haussás, Nagas e Alfaiates
da Negra Bahia, e todos os
Grupos e movimentos Negros
que reivindicam o Futuro.

(M) - Arturo Alfonso
Schomburg, memória "do Povo
sem História", voz libertária do
Caribe.

(F) - Lumumba, tambor-
tempestade da Africa levantada.

(M)- Chimpa-Vita, Beatriz do
Congo, bandeira em chamas das
negras-coragem, e todas as
mães-pretas arrancadas da pedra
morta para as lutas da vida! E
todas as Marlys das baixadas
desmascarando o rosto dos

assassinos, e todas as anônimas heróicas comadres negras, eixo fecundo da Sobrevivência da Raça.

(F)- Negrinho do Pastoreio, anjo dos vaqueiros das reses perdidas e todos os guias negros das causas do Povo.

(M) - Crianças de Soweto e de Atlanta, massacres da prepotência racial, colheita prematura da Juventude Negra.

(F) - Santeiro Aleijadinho, entalhador dos Santos do Povo. Luís José da Cunha, filho dos mocambos brasa viva ardendo na carne dos esquecidos.

(M)-Louis Armstrong e todos os metais e todas as cordas e todos os Negros Spirituals da América Negra.

(F)- Amílcar Cabral, pai educador da Liberdade Africana.

(MJ) - James Meredith, paixão matinal e todos os estudantes dos campus e das ruas que marchais abrindo História.

(F) - Solano Trindade e todos os poetas da madeira, da palavra e da alma negra nunca embranquecida.

(M) - Santo Dias, Companheiro, suor e sangue da Periferia, mártir na cruz das Empresas, e todos os retirantes, lavradores, bóias-frias e operários, construtores do Sindicato livre e da Comunidade Fraterna.

(Coro - Cantado) Caô...

(F) - Santos Reis dos presentes da terra e do culto, peregrinos incansáveis à luz da estrela, atrás do Menino.

(M)- São Benedito, irmão acolhedor dos pedidos dos Pobres.

(F)- Santo Agostinho, mente e

coração da África Mãe.

(M)- São Martinho de Lima, porteiro solícito da América Negra.

(F)- Santa Efigênia, discípula do Apóstolo e congregadora de virgens.

(M)- São Pedro Claver, escravo fraterno dos escravos negros.

(F)- São Gonçalo de Amarante, peregrino e evangelizador dos Pobres.

(M)- São Cosme e Damião, curadores do povo sofredor.

(F)- Valência Cano, mártir bom pastor do Litoral Negro, Irmão Lourenço de Nossa Senhora, garimpeiro do Evangelho, ermitão da Comunidade, Frei Gregório de José Maria, deportado pare o Amazonas, Padre Canabarro, vigário comprometido no Sul e todos os pastores, romeiros, missionários, ermitães e confrades devotados ao pranto e à Esperança do Povo Negro.

(M)- Santo Onofre, anacoreta da longa solidão.

(F)- Carlos Lwanga e companheiros mártires de Uganda.

(M)-Martim Luther King, pastor na vida e na morte, voz permanente da marcha da Libertação e todos os mártires da Paz perseguida.

(Coro - Cantado) Caô..

X.- LOUVAÇÃO A MARIAMA

(Coro-Cantado)

- Mariama,
Iya, Iya, ô,

Mãe do Bom Senhor!

Maria Mulata,
Maria daquela
colônia favela,
que foi Nazaré.

Morena formosa,
Mater dolorosa,
Sinhá vitoriosa,
Rosário dos pretos mistérios da
Fé.

Mãe do Santo, Santa,
Comadre de tantas,
liberta mulhé...

Pobre do Presépio, Forte do
Calvário,
Saravá da Páscoa de
Ressurreição,
Roseira e corrente do nosso
Rosário,
Fiel Companheira da
Libertação.

Por teu Ventre Livre, que é o
verdadeiro,
pois nos gera livres no
Libertador,
acalanta o Povo que está em
cativeiro,
Mucama Senhora e Mãe do
Senhor.

Canta sobre o Morro tua
Profecia,
que derruba os ricos e os
grandes, Maria.

Ergue os submetidos, marca os
renegados.
samba na alegria dos pés
congregados.

Encoraja os gritos, acende os
olhares,
ajunta os escravos em novos
Palmares.

Desce novamente às redes da
vida
do teu Povo Negro, Negra
Aparecida!!!

XI.- MARCHA FINAL (DE BANZO E DE ESPERANÇA)

(Recitado)

-Banzo da Terra que será nossa,
banzo de todos na Liberdade,
banzo da vida que vai ser outra,
banzo do Reino, maior saudade,

saudade em luta do Amanhã,
vontade da Aruanda que um dia
virá!
Saudade da Terra e dos Céus,
o banzo do Homem, saudade de
Deus.

(Recitado)

- Trancados na Noite, Milênios
afora
forçamos agora, as portas do
Dia.
Faremos um Povo de igual
Rebeldia.
Faremos um Povo de bantus
iguais.
Faremos de todos os lares
fraternas senzalas, sem mais.
Faremos a Negra Utopia
do novo PALMARES
na só Casa Grande dos filhos do
Pai.

Os Negros da África,
os afros da América,
os Negros do Mundo,
na Aliança com todos os Pobres
da Terra.

Seremos o Povo dos Povos:

Povo resgatado,
Povo aquilombado,
livre de senhores,
de ninguém escravo,
senhores de nós,
irmãos de senhores,
filhos do Senhor!

(Recitado)

Sendo Negro o Negro,
sendo índio o índio,
sendo cada um
como nos tem feito
a mão de Olorum.

(Recitado)

Seremos Zumbis, construtores
dos novos QUILOMBOS
queridos.

Nos muros remidos
da nossa Cidade,
nos Campos, por fim repartidos,
na Igreja do Rei,
de novo do Povo,
seremos a Lei
da nova Irmandade.
Iremos vestidos
das palmas da Vida.
Teremos a cor da Igualdade.
Seremos a exata medida
da humana feliz Dignidade.

Berimbaus da Páscoa marcarão
o pé,
o pé quilombola do novo Toré.
Pela Terra inteira
juntos dançaremos
nossa Capoeira.
Seremos bandeira,
seremos foliões.
No Novo Israel plantaremos
as tendas dos filhos do Santo.
Os prantos, os gritos,
unidos num canto
de irmãos corações,
na luta e na festa do ano inteiro.

(Recitado)

- No rosto de todos os homens
sinceros,
a marca da tribo de Deus,
o Sangue sinal do Cordeiro.

(Recitado)

E à espera do nosso Quilombo
total
-o alto Quilombo dos céus-,
os braços erguidos, os Povos
unidos
serão a muralha ao Medo e ao
Mal,
serão valhacouto da Aurora
desperta
nos olhos do Povo,
da Terra liberta
no QUILOMBO NOVO!!!

ANEXO III: VIA TEOPOÉTICA DA LIBERDADE

A PALAVRA PALAVRA

Antes,
sendo noite,
já era a Palavra.
No vento e nas flautas.
Falava nos montes,
falava nas águas.
Plantava, colhia, dançava.
Falava, na vida, a vida;
na morte, a terra sem males falava.

E veio a Palavra,
se dizendo dia,
cercada de armas,
fornada de Bíblia.
E matava a vida a morte falava.
Era má notícia
a Boa Notícia falada.
E o Verbo morria
nas mãos da Palavra.

Agora é hora de ser simplesmente
Palavra a Palavra.
A Boa Notícia,
Desnuda e amada,
Vestida de Bíblia,
Despida de armas,
Cheirosa de Povo

No vento, no sangue, nas flautas

ORAÇÃO A SÃO FRANCISCO EM FORMA DE DESABAFO

“a muitos franciscanos
amigos e ao nosso teólogo amigo e
franciscano Leonardo Boff”

Compadre Francisco
como vais de glória?
E a comadre Clara
e a irmandade toda?

Nós, aqui na Terra,
vamos mal vivendo,
que a cobiça é grande
e o amor pequeno.
O Amor divino
é mui pouco amado
e é flor de uma noite
o amor humano.

Metade do mundo
definha de fome
e a outra metade
de medo da morte.

A sábia loucura
do santo Evangelho
tem poucos alunos
que a levem a sério.
Senhora Pobreza,
perfeita alegria,
andam mais nos livros
que nas nossas vidas.

Há muitos caminhos
que levam a Roma;
Belém e o Calvário
saíram de rota.

Nossa Madre Igreja
melhorou de modo,
mas tem muita cúria
e carisma pouco.
Frades e conventos
criaram vergonha,
mas é mais no jeito
que por via nova.

Muitos tecnocratas
e poucos poetas.
Muitos doutrinários

e menos profetas.

Armas e aparelhos
trustes e escritórios,
planejam a história,
manejam os povos.

A mãe natureza
chora, poluída
no ar e nas águas,
nos céus e nas minas.
Pássaros e flores
morrem de amargura,
e os lobos do espanto
ganham as ruas.

Murchou o estandarte
da antiga arrogância.
São de ódio e lucro

as nossas cruzadas.
Sucedem-se as guerras
e os tratados sobram;
sangue por petróleo
os impérios trocam.

O mundo é tão velho
que, para ser novo,
compadre Francisco,
só fazendo outro...

Quando Jesus Cristo
e Nossa Senhora
venham dar um jeito
nesta terra nossa,
compadre Francisco,
tu faz uma força,
e a comadre Clara
e a irmandade toda.

POESIA EXTREMA RATIFICADA

Me matarán de pie.

El sol, como un testigo mayor,
pondrá su lacre
Sobre mi cuerpo doblemente
ungido.
Y los ríos y el mar
se harán camino
de todos mis deseos,
mientras la selva amada sacudirá
sus cúpulas, de júbilo.

Yo diré a mis palabras:
- No mentía gritándoos.
Dios dirá a mis amigos:
- “Certifico
que vivió con vosotros esperando
este día”.
De golpe, con la muerte,
se hará verdad mi vida.
¡Por fin habré amado!

A PAZ INQUIETA

Dá-nos, Senhor, aquela PAZ inquieta
Que denuncia a PAZ dos cemitérios
E a PAZ dos lucros fartos.

Dá-nos a PAZ que luta pela PAZ!

A PAZ que nos sacode
Com a urgência do Reino.
A PAZ que nos invade,

Com o vento do Espírito,
A rotina e o medo,
O sossego das praias
E a oração de refúgio.

A PAZ das armas rotas
Na derrota das armas.
A PAZ do pão da fome de justiça,
A PAZ da liberdade conquistada,
A PAZ que se faz “nossa”
Sem cercas nem fronteiras,

Que é tanto “Shalom” como “Salam”,
Perdão, retorno, abraço...

Belém
E agoniza na Cruz
E triunfa na Páscoa.

Dá-nos a tua PAZ,
Essa PAZ marginal que soletra em

Dá-nos, Senhor, aquela PAZ inquieta,
Que não nos deixa em PAZ!

PROCLAMA INDÍGENA

*Nas Ruínas de São Miguel,
Na capela onde foi batizado
São Sepé Tiaraju.
27 de abril de 1978,
Ano dos Mártires.*

Povo dos sete Povos,
Povos do continente,
mortos, ainda vivos,
escutai o proclama!

(... O velho Uataú
abre, com nobre gesto
de cartógrafo,
sua esteira de palha:
os dedos do seu
povo caminharam por
ela,

do mato para a
aldeia urbanizada,
da aldeia
urbanizada para o fatal
turismo,

para a morte
matada oficialmente.
Com a língua enrolada
na recente cerveja
integradora,
Professa sua fé:
– “Índio não morre,
índio vira pedra,
vira pedra bonita junto ao

Berocá...”

Integrados em vida na
comunhão barata – peão de
latifúndio;

Integrados
na solidão,

no crime...

(...)

Mortos, ainda vivos,
escutai o proclama!
É tempo de Paixão,
na Liturgia,
na Terra violada,
na luta, na agonia destes Povos
primeiros,
na teimosa incerteza deste meu
Povo sempre preterido...

Será

Páscoa,

por

fim?

Mortos, ainda vivos,
escutai o proclama!

A enchente do varjão invade o
mundo
Como um feraz augúrio da
utopia.

(a cobra
espreita, de tocaia, o
passo.

É hora de
vigília!). Mortos,
ainda vivos:
Navegar é burlar a
linha reta...
Canoas Javaé, ganhai
os furos!

(Impucas de
Formoso, nas costas do
Bradesco,

por onde o
mururé quebra seu
roxo luto florescido
em memória dos
findos Canoeiros.)
Deuses um dia destas
largas águas,

sacerdotes da lua nas
areias,
juntai todos os remos,
festeiros Karajá,
subversivos,
uníssonos

no ritmo,
na procura
e ainda na
impossível necessária
arribada!

(Ilha do Bananal,
parque apenas de
impostos!)

É tempo de Paixão,
Mas será Páscoa!
Patriarca São Sepé.
Clareia o Novo Dia,
que a noite secular
gerou no sangue.
Convoca em assembléia
permanente o Povo dos
teus Povos!

Contesta ao general de
Gomes Freire com a
mesma palavra
enaltecida!

Convoca os teus
guerreiros,
Sepé,

Tiaraju,
Miguel nativo,

E enfrentai com as
flechas, enfeitadas de
aurora,

Os cansados canhões
dos invasores!

E mandou que a
Sepé se desse um arco
De pontas de marfim; e
ornada e cheia
De novas setas a
famosa aljava:
Se a terra vira aldeia,
e a aldeia vira
vila:

vire a vila cabana
dos escravos
unidos em revolta!)

Nem menos queiras ser
história pervertida de
Missão,
martírio de um martírio
utilizado,
escusa prostituta de
Evangelho...!
Irmãos:
nem sois menores,
nem mortos,
nem ausentes!
Vós sois a nossa causa

(causa do nosso
pranto/ envergonhado,
Causa
de nossa
incólum
e
esperanç
a).

(...)
Os pobres de Jahvé de
um Continente,
a flor sempre
queimada, semente
rediviva
do sempre Povo-Resto.
Povos de todo um
Povo, cada vez mais
fraterno
na agonia e na espera

Caçados
tutelados.
vendidos,
integrado

No
capim,

No
minério,

Agora
novamente
emancipados
(o gavião Pombal já
emancipou os índios,
Ministro Rangel
Reis!).

(...) nas aldeias!
Mártires-sempre-
mártires. (...)

E todavia sempre

sobreviventes,
sempre
protótipo
fecundo da
contextura
humana.

(...)

Vinde em nosso auxílio,
de ontem e de hoje,
Sepé Tiaraju, Simão Bororó.

Vinde pacificar-nos!

Integrai-nos em vossa
liberdade!

Zelai pelas fogueiras ainda
crepitantes

Escutai o proclama,
Atendei nossa prece!
Vós sois a nossa causa
perdida salvadora!
Vós sois a necessária
urgente utopia!
A nova inevitável
esperança de todo um
Continente!,
O prólogo
nativo

indispensável
da nova Boa Nova do
prístino Evangelho
do Senhor Jesus
Cristo!

presente ainda, condenada ao
extermínio? Os jacarés espichados, que
atenazam o sol.
As placas insidiosas das arraias.

ANEXO IV: VIA FACES DE DEUS

NOSSAS VIDAS SÃO OS RIOS

Nossas vidas são os rios.
Minha vida é este Araguaia!
Indescritível,
indecifrável,
Que se ama e se agradece, e se teme e
deseja;
ao qual se volta sempre,
Como a um lar, fatídico e feliz.

Exuberante e cruel,
maravilhosa,
a multiforme fauna,

As piranhas que serram carne viva.
E os peixes elétricos,
Estalando a morte
Os peixes que dão vida,
holocausto à brasa e à pimenta.
Os pássaros vestidos a rigor,
senhores,
diplomatas.
Essa fileira de patos colegiais,
E as nuvens, acima,
cansadas e fecundas.
As famílias que chegam, retirantes;
os enfermos que vão à deriva;
as cargas, e as cartas trêmulas;
as mulheres batendo a trouxa indiscreta;
os homens na popa, os homens no remo;
e os meninos banhando-se,
somando-se às águas, como peixes.
E eu, pela manhã, lavando-me do sono
com o espelho incandescente ao sol da
outra margem;
eu, pela tarde, entrando,

reverente, estrangeiro,
vestido pela luz poente e pura,

V. Antífonas

¿Para qué tu Navidad
si no hay gloria en las alturas
ni en la tierra paz?
y a José y María
no les dan lugar
ni dentro ni fuera
de la ciudad?
y la Buena Nueva
ya no es novedad?
y mandan
callar
a todos los ángeles
que osan cantar?
¿Para qué,
para quién, Niño,
tu Navidad?

DIOS ES DIOS

Yo hago versos y creo en Dios.
Mis versos
andan llenos de Dios, como pulmones
llenos del aire vivo.
Carlos Drummond de Andrade
hace -hacía- versos,
mejores que los míos,
y no creía en Dios.
(Dios no es simplemente la Belleza).
El Ché entregó su vida por el Pueblo
y no veía a Dios en la montaña.
Yo no sé si podría convivir con los
Pobres
si no topara a Dios en sus harapos;
si no estuviera Dios, como una brasa,
quemando mi egoísmo lentamente.
(Dios no es simplemente la Justicia).

NO SOLO DE PAN VIVE EL HOMBRE

Os desvivís para morir de hastío
delante de la Esfinge que bosteza.
La gran Ciudad os há secado el río.
Sois cauces de orfandad y de impureza.

Aqui la luna cruza el Araguaia;

na liturgia destas grandes águas...

Dinos cuál es tu Dios, Jesús; enséñanos
a no hacerlo el Dios que no lo haces.
¡Devuélvenos tu Dios,
mostrándonos el Padre!
Entre tu rostro humano
y la gloria de Dios
está el abismo
de nuestra fe y tu muerte.
¿Dónde estará
la Paz
que Tú nos has dejado
si no hay paz
en medio de nosotros?
Tú eres
tanto
la Paz
como el Desasosiego.

Muchos humanos izan sus banderas
y cantan a la Vida,
dejando a Dios de un lado.
Yo sólo sé cantar dando Su Nombre.
(Dios no es simplemente la Alegría).
Quizá yo no sería capaz de estos
caminos
si no estuviera Dios, como una aurora,
rompiéndome la niebla y el cansancio.
Y hay sabios que caminan
imperturbablemente
contra el viso de Dios,
haciendo Historia,
desvelando misterios y preguntas.
(Dios no es simplemente la Verdad).
... Belleza sin ocaso,
Verdad sin argumentos,
Justicia sin retomos, Amor inesperado,
¡Dios es Dios simplemente!

los ojos a su encuentro, como remos,
y el corazón tendiéndole su playa.
Hijos de cielo, de Belleza ardemos,

libres aún para cantar Su nombre
y el Uni-verso eu Su mano escribe,
las cosas escanciadas, una una.

Comer, sumar, poder, no es todo el
Hombre.
No solo de progreso el Hombre vive,
vive también de Dios y de la Luna.

CANTIGA CÉLIBE

Na noite da donzela,
no dia do rapaz,
brava, porém bela
crio a minha paz.

Vivo solidão,
mas gerando povo.
E o meu coração
Envelhece novo.
Noivando a esperança
noivei todo amor.
Ganhei toda herança
na cruz do Senhor.

Indo só, eu venho
recolhendo os meus.
E a pátria que tenho
| é o rosto de Deus.

